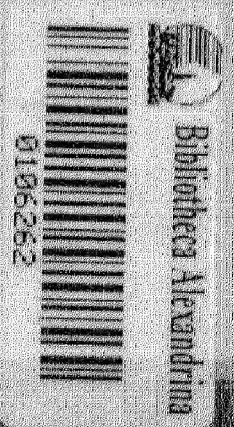


# فلسفة العقل

رؤية نقدية للنظرية الاعترالية

د. عبدالستار عز الدين الراوي







دار الكتب والوثائق العامة  
وزارة الثقافة والأعلام

---

١٩٨٦



طباعة ونشر  
دار الشؤون الثقافية العامة ، أفلق عربية.

الطبعة الثانية - ١٩٨٦ .  
حقوق الطبع محفوظة  
تعلنون جميع المراسلات  
لرئيس مجلس إدارة دار الشؤون الثقافية العامة

العنوان  
العراق - بغداد اعظمية  
ص. ب. ٤٠٣٢ - تليكس ٢١٤١٣ هاتف ٤٤٣٦٠٤٤



# فلسفة العقل

## رؤية نقديّة للنظرية الاعترالية

الدكتور  
عبد الستار عز الدين الراوي

اهداء

الى ابنتي

زينب

# مقدمة

- ١ -

في الزمن المستلّى بوعي التغير والصيرورة

ورحابة التلقي

وحرية الرفض

وقبول الخلاف

وتعضيد الحوار

واحترام الرأي الآخر

البحث عن الحقيقة الانسانية والكونية معا .

تنبسط الاعتزالية . حركة ثقافية تتخطى المذهبيات المغلقة . تنتعش في  
جدلياتها الكلامية « الحرية » وتنهض من قلب المجتمع العربي الاسلامي قوانين  
فكرها الاسولي . تضي الى امام ، تخوض صراعات متنوعة ضد مروجي  
النظريات الاثنية والدينية الطائفية ، تشتبك منهجيا مع الهرطقات والتحريفية  
في جبهة طولها خمسمائة سنة . وتقيم الادلة المنطقية على عقم الاتجاهات  
السلفية ومواقفها الوثوقية .

— ٢ —

الفكر الديني في الاعتزال يتجدد « بالانسانية » اهتماما نموذجيا ،  
هدفا وأداة . لقيام دولة الانسان . وبهذا أصبح الانسان هو الكلية الاولى  
والنهائية . وفي ظل هذا النهج الواقعي ، وضع العقل في المقام القائل لأيسا  
تفسير أو تحليل . وألحقت به حقوقه : المفاهيم ، المقولات . الاستنتاج .  
هجوم الارض التي لن تفهم الا بخلق الاداة المنهجية الواضحة لاسلام انساني ،  
عزلا واعيا للبناءات الكلامية التقليدية .

— ٣ —

لاجل الانسان ، الحرية ، المحبة : التفتح . اللقاء مع الآخرين باشرت  
الحركة الاعتزالية خطواتها الاجرائية : ضد مناهضي سلطة العقل :  
اثيوقراطية الجازمة ، وذوي النزعات العقلية المتقيدة بالنص . فلم  
يكن أمام الاعتزالية الا أن تبرهن بقوة العقل النقدية على عدم جدوى النتائج  
التي ترتبت على تعاظم نفوذ المثاليات الكلامية الساذجة التي هربت الى الماضي  
تلتس سلامة نفسها في ظل سكنته الفردوسية . ازاء عالم متغير لم تقو على  
فهم حركته الجديدة ، أو تمثل قوانينه الاجتماعية الثقافية ، فلجأت الى موقف  
ايماني يتسق داخليا ، ولكنه يقلص دور العقل ويضغطه في نقطة لاهوتية احادية  
تكاد تلغي الانسان .

— ٤ —

الاعتزالية أيضا . لم تكن مجرد رزمة من أوراق العقل الباردة ، أو  
حركة ذاتية تتحدث مع نفسها ، بل كانت في حقيقتها : وكما قدمتها فصول  
التاريخ الاجتماعي وكتب الفرق والاديان ، « ثورة ثقافية » لا فقط من خلال  
نظريتهم العقلانية في الاصول الخمسة ، وانما في مواجهة الايديولوجيات  
الرجعية المعبرة عن بناء اسطوري وعن تصميم في المحافظة على علاقاتها العرقية

في واجهات فرق الغلاة والثوية ، والشطحات المنعقة لمريدي التصوف  
الميثولوجي ، والتميزة بالتعصب والجهل والفظاظة •  
فكان على حركة العقل والحرية ان تصعد في تديراتها العملية الى مستوى  
التحدي الذي فرضته الاتجاهات الاثنية الاسطورية الذميمة •

— ٥ —

لم تكن الأمة العربية قد عرفت من قبل الصعود المفعم بالنضارة ، مثلما  
عرفته في فكر المعتزلة ، الذي كان يواصل جهده الموسوعي في تغذية شروط  
النهضة ، واستمرار ارتقاها •

فالعقل يزدهر • فاعلية الحوار ، واقصاء النتائج القبلية • والبدء بالبحث •  
الفحص ، المراجعة • النقد • هي الشعارات الجديدة • التي خلق المعتزلة  
تطبيقاتها العملية لتكون في خدمة الانسان • ومن اجل فهم الكون ، والكشف  
عن أوجه التماثل والاختلاف والعلاقات المتبادلة ، واستقصاء الاسباب ، ومحاولة  
الانتقال من الحقائق الفردية الى الحقائق العامة • ومن المعرفة المبنية على  
حقائق متفرقة الى معرفة أرقى للارتباطات القائمة بينها •

من هنا ، كان المثل الاعلى للعلم هو تحقيق الترابط المنهجي للحقائق •  
وعلى الطريق ذاته كان البحث في « الحرية » اقرارا تأريخيا لاولوية  
العقل وحقوقه ، التي فاضلوا من أجل حمايتها ، والتعبير عنها ، بالنظر والعمل ،  
بالفكر والحركة •

ازاء ذلك أصبح الدين تعليلاً صوب الانسان والمستقبل • وليس مجرد  
معلقات لاهوتية او ماض منفلت • أو موقف جزئي قصير •

— ٦ —

هذه هي حقيقة الاعتزالية ، عاشت في داخل الحياة ، في اكثر عصورها  
تألقا ، مزودة بوعي التأريخ ، متجهة الى الانسان •

لم تكن ظلامية ولا غيبية ، بل كانت واقعية عقلانية ، تعبيراً عن الاسلام الحضاري الذي لم يكن خطاب غنوص او عرفان . او اشراق . بل رسالة انسانية : موجهة الى عموم البشر ، هكذا كان حوار فلاسفة العقل حواراً حضارياً، فهم الدين وتمثل شريعته من داخل نصوصه، وبواسطة معطياته المتنوعة الاجتماع والاقتصاد والثقافة . واستيعاب الفلسفة بفهم مقولاتها واستخدام اداتها ، طريقاً الى التجديد في الدين والتجديد في الفلسفة . والتحول في المجتمع . تعبيراً عن يقظة العقل وايقاظاً له في صعود ثورته ضد أشكال الوعي العائمة .

— ٧ —

ومن هنا يصبح التعامل مع التراث العربي على أساس فهمه من داخله . ومع الفكر المعاصر على ذات الأساس أيضاً . فنبني لأنفسنا فهماً علمياً موضوعياً يتيح لنا معرفة سمات كل من التراث والمعاصرة ، باتجاه تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا<sup>(١)</sup> وهذا لن يتحقق الا في ظل الوعي الاجتماعي التاريخي الذي يقرر معالم التدهور الذي أصاب العقل العربي، هو تخليه عن جوهر «الحرية» أي عن ذروة منجزات التراث العظيم للعصر الوسيط : الحوار والتأريخ والعقلانية<sup>(٢)</sup> والتي عبر عنها الجاحظ بقوله : « الحرية بالنسبة للعقل كالنور بالنسبة للعين » .

ومن هنا يصبح الحوار مع الحضارة المعاصرة أينما كانت جغرافياً وايدولوجية مهمة أساسية بقصد التفاعل الانساني الخلاق القائم على أساس الثقة بالنفس<sup>(٣)</sup> بما يعني استقلالية التجربة ويوسع أفاقها ويعمق اتجاهاتها على أرضية الاقتدار الذاتي للامة العربية ومن منطق حجمها التاريخي .

(١) انظر : محمد عابد . نحن والتراث : الاوراق الاولى .

(٢) غالى شكرى . حرية العقل في الاسلام ( دراسات عربية ) . ١٩٨٠ .

(٣) انظر صدام حسين . البعث والثورة والانسان . بغداد . ١٩٨٠ . ص ٣٨ .



فلقد حاور العقل العربي الاسلامي مختلف الحضارات السابقة والمواكبة له واللاحقة به • والتاريخ ليس هو الماضي بل هو حركة الحياة ذاتها ، والتوقف عند الماضي ، وكأنه « قدس الاقداس » هو خروج على التاريخ ومن التاريخ • ولم يولد العقل الاسلامي من فراغ ، بل من التاريخ ، لذلك شارك في صنع التاريخ •

أما الذين يحاولون الخروج على التاريخ ، فأفهم في الحقيقة لا يستطيعون الخروج عليه ، ولكنهم يقدرّون على عدم المشاركة في صنعه •

لذلك فالعودة الحقيقية الى ينبوع ليست بالعودة الى مظاهر المجد التليد في حضارتنا العظيمة بل بالعودة الى اسباب عظمتها ، فالتاريخ لا يعود ، ولكنه يستعاد لاستخلاص قوانين حركته ، لدفعه بالارادة الى الامام •

وتجيء العقلانية التي تميز بها العقل العربي الاسلامي حيث كانت التجربة العلمية والمراجعات النقدية والفحص التحليلي هي اهم ما أعطاه العرب لاوروبا في العصر الوسيط ، أما في العصور التالية ومع تخلي العرب عن خاصيتي الحوار والتاريخ ، فقد كان تخليهم عن التفكير العقلاني طبعيا •

هذه هي العناصر الثلاثة الغائبة عن الحاضر العربي الاسلامي ، وبغير حضورها الحي والفاعل • فإن أي نهضة حقيقية لن تتحقق بغير استحضار العقل واستعادة مقوماته الرئيسية • وهو ما تسعى اليه ثورة ١٧ تموز التقدمية وتناضل من اجله لا فقط في وثائقها الايديولوجية الثورية ، وانما بالفعل المثابر علما ونضالا وهي تبني أسس تجربتها الكبرى لها ولمن حولها من اجل الانسان والتقدم\* •

---

\* انظر عبدالستار الراوي . المنهج الثوري في التربية والتعليم . نقابة المعلمين بغداد ، المكتبة الثقافية ، ١٩٨٢ رقم ١٤ ، ص ٥ - ١٥ .

— ٨ —

ومن هنا أيضا تجيء أهمية تقديم الاوراق القادمة التي وضعتها الاعتزالية في ظل منهج عقلاني متفتح ، كان الحوار الحضاري دعامة الكبرى ، الذي هيا لهذه الحركة أن تعيش داخل التاريخ ، فتسهم بقدر كبير في صناعته ، عبر فلسفة « العقل » التي كانت مشروعا لنهضة الفكر والثقافة والانسان في عصرها . وهو الاتجاه الذي يسعى اليه اليوم مثقفو الامة العربية ومفكروها التقدميون .

والذي وظف من قبل في محاربة الغنوصية والتواكلية ، والكهانة ، والخرافات ، والفلسفات المذهبية والطائفية العقيمة . بهدف تشييد مدينة العقل ، مدينة العرب الموحدة الديمقراطية الاشتراكية .

ومن أجل تحقيق النتائج الحقيقية لمقدمات منطق العقلانية والحوار والتاريخ ، يتعين التسليح بالرؤية التحليلية الواعية ، وبالمنهج العلمي الثوري الجدلي التاريخي ، فلا نقرأ مستقبنا في ماضي أو حاضر غيرنا ، بل يجب علينا ان نتطلع الى بناء هذا المستقبل بعين عربية واقعية . تستند الى جدلية التراث والثورة ايمانا :

بحقيقة الماضي  
وحرارة الواقع  
واحتمالية المستقبل  
وحتمية التقدم

عبدالستار الراوي  
بغداد شتاء ١٩٨٢

# نظريية الاصول الخمسة



توصلت الحركة الاعتزالية الى صياغة أيديولوجيتها الدينية الفلسفية في  
خسة اصول هي :

التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد ، المنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف  
والنهي عن المنكر . وتعد هذه الاصول قوام نظريتهم العامة في العقل والحرية  
وعلى اساسها رتب المعتزلة علوم مواقفهم من الانسان والكون والحياة .  
ووضعوا لحركتهم اولى التقاليد الثورية في معنى ( الالتزام ) « فلا يعتبر  
الانسان معتزليا ما لم يعتد بالاصول الخمسة لا ينقص منها او يزيد عليها<sup>(١)</sup> .  
ويعمل على تحقيقها » من خلال ثلاث قضايا جدلية هي :-

التوحيد والعدل . مقابل طبيعة الله وحرية الانسان . الوعد والوعيد .  
مقابل طبيعة الانسان ومصيره والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر يتعلقان برؤية الواقع السياسي والاخلاقي<sup>(٢)</sup> .

فيما أوجد المعتزلة البصريون المتأخرون تأصيلات أخرى لفكرهم ازاء  
فرق المعارضة واصحاب الاعتقادات المذهبية المخالفة .  
فالتوحيد ازاء ما زعمه الشكاك والارتيازيون . . والمعطلة والدهرية  
والمشبهة وسواهم .

(١) الخياط . الانتصار ط مصر الاولى ١٩٢٥ ؛ ص ١٢٦ .  
(٢) هنري كوربان . تاريخ الفلسفة الاسلامية ط بيروت ١٧٠/١ .

- والعدل : يناقش القضايا الفكرية المتعارضة بينهم وبين الجبرية •
- والوعد والوعيد : في الرد على المرجئة •
- والخلاف مع الخوارج : داخل تحت تفسير المنزلة بين المنزلتين •
- واتخذوا مبدأهم الخامس : لمناظرة الغلاة<sup>(٢)</sup> •

ويبدو انه من الانسب ان نعالج هذه الاصول العامة كما عرضت منكم  
الحركة الاعتزالية وكما أرادوها في محاولة الاقتراب من تفسير جديد لمعبدة  
الدينية التي اتسمت بقدر كبير من المنهجية العقلية وبثقة كبيرة بالانسان  
وبقدرته على الفعل والاختيار والحرية •

### البعد النظري الاول

#### « التوحيد »

وجهت الحركة الاعتزالية اهتماما خاصا الى هذا المبدأ فأكدت أهميته .  
ووضحت مفهومه ، وأعتبرته من اولى الشروط الواجبة لحركتهم الفكرية •  
فأطلقوا على أنفسهم « أهل التوحيد »<sup>(٤)</sup> وانهم اصحابه ودعائه<sup>(٥)</sup> • وهم  
« المعنيون به وفي الذود عنه من بين العالمين »<sup>(٦)</sup> •

ومن أجل ذلك واصلت الاعتزالية مهماتها العقلية والنضالية بانفساء  
التفسيرات القائمة ذات النهج الامثالي ، والتي لم تصمد ازاء انكسارات  
الثنائية الفلسفية • فتوصلت الى مبدأ ثني الصفات ، فالله قديم « ليس  
كمثله شيء »<sup>(٧)</sup> وما دونه محدث<sup>(٨)</sup> • الامر الذي جعل الاعتزال يسقط كل

(٣) راجع القاضي عبدالجبار المعتزلي . شرح الاصول ط مصر الاولى ١٩٦٥ ص ١٢٤ •

(٤) الزمخشري ، الكشف ط مصر ١٩٦٦ - ١٨/١ •

(٥) الخياط . الانتصار ص ١٣ •

(٦) المصدر نفسه ١٣ - ١٤ •

(٧) المصدر نفسه •

(٨) الخياط . الانتصار ص ٥ •



صفة تتعارض مع وحدة الله وذاتيته ، فأنكر ان يكون الله صفات زائدة عن ذاته ، فالله عالم بذاته ، حي بذاته ، قادر بذاته ، فليس ثمة صفات قديمة قائمة في ذاته ، كما في الرؤية السلفية ، اذ لو شاركت هذه الصفات في القدم ، لشاركت في الوهية أيضا<sup>(٩)</sup> .

ولقد كان اعداد مثل هذه الصياغة (التجريدية) للصفات الالهية ، شرطا ضروريا لاسقاط مقالة متطرفي الروافض وتصوراتهم المادية ، فالله ليس جسما تحل فيه الاعراض ، ولا عنصرا ولا جزءا ولا جوهر ، بل هو الخالق لهذه الاعراض كلها ، والمبدع لسائر الابعاد والاشياء<sup>(١٠)</sup> .

وحين ادركت المعتزلة أن فرقا متطرفة استغلت ظواهر الآيات القرآنية لتدعم موقفها في التجسيم والتشبيه ، ردت عليها « بأن ليس لله عرض وعمق واجتماع ، وسكون وحركة ، ولا يوصف بأنه محدود او متناه او بصفات الخلق الدالة على حدوثهم »<sup>(١١)</sup> .

---

(٩) الاشعري . مقالات ط مصر ١٩٥٠ ج ١ ص ٢١٦ .  
 (١٠) الخياط صه والمسهودي . مروج الذهب ط دار الاندلس بيروت ١٥٣/٣ .  
 (١١) راجع ابن المرتضى . طبقات المعتزلة ط بيروت ١٩٦١ ص ٨٧ .

من ناحية أخرى ، فندت الاعتزالية مقالة ( الغلاة ) (١٢) في — البدء (١٣) — مؤكدة قدرة الله وتنزيهه عن المراجعة والخطأ والنقص [ « فإذا فعل فعلا وخبر بغير ثم تبين له أنه ليس بصواب بدا له فيه ، وانتقل عنه الى غيره » ] ، والموصوف بهذا منقوص ، والنقص اعلام الحدث ، ويتعالى الله القديم عن ذلك علوا كبيرا (١٤) .

وقد تربت على تفسير مبدأ التوحيد قضية أساسية هي قضية «الصفات» التي بحثت من خلالها مسألتي : الرؤية • وخلق القرآن •

(١٢) الغلاة : يقول الشهرستاني عنهم « هم الذين غلوا في حق أئمتهم ، حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الألوية » . الشهرستاني . الملل والنحل ١/١٥٥ . ويقول الشيخ المفيد : « .. والغلاة من المتظاهرين بالاسلام الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته .. الى الألوية والنبوة ، ووضعهم من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه والغلاة ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد وهم ضلال كفار » . الشيخ المفيد . تصحيح الاعتقاد ط تبريز الثانية ١٣٧١ هـ ص ٦٣ والغلاة هم المتطرفون الذين انتشروا على بعض الحركات المناوئة للدين ، او تلك الحركات العرقية الشوفينية ، او تلك المنفصلة عن التشيع الاثني عشري ، الذي اقصاها عن صفوفه ، وعلن براءته من مقالاتها ، وفي مقدمة هذه الفرق « المفرية ، البيانية ، المنصورية ، الحداثية ، الخطابية ، المقنعية الحربية وغيرها » .

راجع الأشعري . مقالات الاسلاميين ط القاهرة . ١٩٥٠ ج ١ ص ٧٨ . (١٣) البدء : لغة الظهور نحو الآية القرآنية : « وبدا لهم سيئات ما كسبوا » سورة الزمر آية ٨ . والبدائية : احدى فرق الغلاة الذين جوزوا البدء على الله . راجع الابجي . المواقف ص ٤٢١ . والبدء : كان أساسا من أسس حركة الفلوق، ومعناه : « جواز البدء عليه تعالى » . والبدء له معان :

أ - البدء في العلم : وهو أن يظهر له خلاف ما علم .  
ب - البدء في الإرادة : أن يظهر له صوابا على خلاف ما أراد وحكم .  
ج - البدء في الامر : أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك .  
راجع الشيخ المفيد . شرح عقائد الصدوق ( تصحيح الاعتقاد ) ص ٢٤-٢٦ والشيخ المفيد ايضا : أوائل المقالات ط النجف الأولى ص ٥٣-٥٤ . (١٤) الخياط ٩٥ .

## المبحث الاول - الصفات الالهية -

وضع واصل بن عطاء مقدماته الاولى في هذه المشكلة فنفى صنف العلم والقدرة والارادة والحياة ، اعتقادا منه ان اثبات هذه الصفات يؤدي الى تعدد القدماء ومثل هذا التعدد لا يجوز ، اذ لا قديم الا الله<sup>(١٥)</sup> ، ولكنه ثم يحلل هذا الرأي كما فلسفه ابو الهذيل فيما بعد ، ولم يفرق بين الصفات . فمنها ما هو صفات ذات ، ومنها ما هو صفات الفعل الالهي ، وانما اكتفى بنفي هذه المعاني<sup>(١٦)</sup> .

واتيحت للمعتزلة الذين استوعبوا الكثير من الخبرات الفلسفية . والذين قرأوا الفكر اليوناني ، وافادوا من تجاربه المنهجية ، بدأ هؤلاء يعمقون مباحث الصفات ويبرهنون على المقدمات التي توقف عندها المفكر واصل بن عطاء<sup>(١٧)</sup> . وقد بدأ العلاف<sup>(١٨)</sup> بحثه للصفات على نحو جديد منهجا وفلسفة ، فقسم الصفات الى صفات ذات وصفات افعال ، وتتضمن الاولى : العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر الخ . فلا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ، ولا بالقدرة على أضدادها .

- 
- (١٥) اليماني . الفرق والتواريخ . ( مخطوط ورقة ) ١٠٧ .  
 (١٦) الشهرستاني . الملل والنحل ط مصر ١٩٦٨ ج ١ ص ٤٦ .  
 (١٧) انظر عبدالستار الراوي . العقل والحرية - دراسة فلسفية في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي المؤسسة العربية ط بيروت ١٩٨٠ ص ٢٨٠ .  
 (١٨) نفس المصدر السابق ورقة ٢٨٠ ومايلها . وانظر الخياط . الانتصار ص ٧٥ . والغرابي . العلاف ط مصر الاولى ١٩٤٩ ج ١ ص ٤١ .

اما الثانية : فهي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على  
أضدادها ، كالارادة فأنه يوصف بضدها من الكراهة •

ويسكن تبويب الصفات الآلهية على النحو التالي :-

١ - صفات ذاتية محضة :-

ومثل هذه الصفات لا يشارك الله فيها سواء : نحو كونه ( قديما ) غنيا  
عن العالمين •

٢ - صفات المشاركة الشكلية :-

وهي مشاركة ( لفظية ) أو شكلية ، ويخالفه غيره في كيفية استحقاقه لها  
نحو كونه ، قادرا ، عالما ، حيا ، موجودا : اذ تشاركه فيها الموجودات الحادثة.  
غير أن استحقاق الله لها أزلي أبدي ، بينما تستحقها الكائنات في حدود منتهية  
ومؤقتة (١٩) •

٣ - وثمة نمط ثالث من الصفات التي يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي  
نفس جهة الاستحقاق نحو كونه مريدا ، كارها ، غير أنه يريد ويكره لا  
بارادة وكراهة موجودتين في محل • بينما الانسان يريد ويكره لمعينين  
محدثين في قلبه (٢٠) •

## أولا - الصفات الذاتية

وهي الصفات الاربع الاساسية - القدرة ، العلم ، الحياة والوجود •

القدرة : وهي اولى الصفات التي تعرف استدلالا والبرهان على هذه  
الصفة ، هو الاقتدار المباشر الذي يلغى الواسطة في احداثه العالم ، بينما الامر  
يختلف في سائر الصفات الاخرى ، اذ يتعين الاحتياج فيها الى واسطة او

(١٩) القاضي المعتزلي . شرح الاصول الخمسة ص ١٢٩-١٣٠ .  
(٢٠) المصدر نفسه ١٣٠ - ١٣١ •

أو واسطتين أو أكثر. والدليل على أن القدرة صفة - لله - أنه صح منه العقل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا على ما نعله في الشاهد وهذه القدرة متصلة ومستمرة « لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه فهو اذن قادر فيما لم يزل ولا يزال ؛ لأنه لذاته قادر ، والموصوف بصفة من صفات النفس ؛ لا يجوز خروجها بأي حال » (٢١)

## (٢) العلم

ثمة بديهية تقرر ابتداء صفة العلم في دائرة العالم ( . . في الشاهد العلم المحكم لا يصح الا من عالم ) نحو الكتابة والبناء والصياغة ، وما خلقه الله ابلغ في الاحكام من كل ذلك ، نحو خلق الانسان على عجائب ما فيه من الصفة والاعضاء والآلات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك . »

ازاء هذا كله ينبغي أن يحكم بأن الله عالم ، تأكيداً على أن الله قد صح منه الفعل المحكم . والذي يبرهن على صحة هذا الفعل من وجهة نظر المعتزلة هو أننا نجد في الواقع العملي في حياتنا نوعين من ( القادرين ) ، احدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكتاب ، والآخر تعذر عليه ذلك - كالأمي - فحين صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الامور وليس ذلك الامر الا صفة ترجع الى الجملة وهو كونه عالماً (٢٢) . وهو عالم لذاته لا بتعلم ولا بأن جعله غيره عالماً وهو عالم لم يزل ولا يزال لكل معلوم كذلك ، فإنه موجود لذاته ؛ يحتاج الى فاعل ، كان موجوداً لم يزل ولا يزال وفارق الواحد منا في ذلك .

وأهم ما يميز صفة العلم هذه (٢٣) ، هو أن المعتزلة تؤكد على قضية التوحيد ، باعتبارها قضية أساسية وهي - الامتياز والتفرد الذاتي لله - على

(٢١) راجع القاضي . المحيط بالتكليف . ط مصر ١٩٦٥ ص ١١٠-١١١ وشرح الاصول الخمسة ١٥١-١٥٥ .

(٢٢) القاضي . المختصر في اصول الدين . ط مصر ١٩٧١ ص ١٨٠ .

(٢٣) القاضي . شرح الاصول ١٥٦ - ١٥٧ .

آية مؤثرات او مستحدثات . واتصالا بهذا الامتياز فأن العلم الالهي مستبر  
أبدأ . والنتيجة أن المنهج المعتزلي بنى برهانه على قضيتين :

- الاولى : ان الله قد صح منه الفعل المحكم .
- الثانية : ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً<sup>(٢٤)</sup> .
- فالاولى تعنى ( القدرة ) والثانية تعنى ( العلم ) .

وازاء ذلك فالعلاقة بين صفتي القدرة والعلم علاقة جدلية . فالعلم هو  
القدرة ، والقدرة هي العلم . وقد تنبه الاسواري الى هذه العلاقة التبادلية  
وشدد عليها بقوله « ان من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة . فأن الله لا  
يقدر أن يميت قبل ذلك ولا أن يقيه طرفة عين بعد ذلك . وان من علم الله من  
مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلاً ، فأن الله لا يقدر ان يبرئه قبل ذلك لا  
بما قرب ولا بما بعد . ولا على أنه يزيد في مرضه طرفة عين فسا فوقها »<sup>(٢٥)</sup> .

بينما كان أمر هذه العلاقة المتلازمة بين ( القدرة والعلم ) قضية الاعتزال  
الاولى التي جعلت مباحثهم في الصفات ندور في هاتين الصفتين فقط .  
فهم يرون « أن الله علما وانه عالم وله قدرة وانه قادر »<sup>(٢٦)</sup> .

واذا كانت مدرسة بغداد قد اعتبرت هذه الصفات ( مطلقة ) فإنهم  
أرجعوا جميع الصفات الاخرى الى دائرة « العلم والقدرة » . فمعنى أنه حي  
أنه قادر . ومعنى أنه سميع أنه عالم بالمسموعات ومعنى أنه  
بصير أنه عالم .. وهكذا بالنسبة للصفات الاخرى<sup>(٢٧)</sup> .

(٢٤) القاضي . المحيط ١١٩ .

(٢٥) ابن حزم . الفصل ١٥٠/٤ .

(٢٦) الاشعري . مقالات ٢٤٣/١ .

والجويني . الارشاد ط مصر ١٩٥٠ ص ٧٩ وانظر حسام الالوسي .

The Problem of Creation P. 194.

(٢٧) الاشعري . مقالات ٢٢٩/١ : ٢٤٣ - ١٧٠/٢ - ١٧٣ .



### ٣ - الحياة

واذا كان المعتزلة قد برهنوا على أن الله قادر . فإن ذلك يقضي بالضرورة أن يكون حيا . وتتعين ضرورة هذا الاستدلال : من أن الله عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون الا حيا .

واذا كان المعتزلة قد أثبتوا صدق القضية الاولى : فأفهم أقاموا حجتهم على الثانية من خلال وجود ذاتين في - الشاهد - :

الاولى : صح أنه يقدر ويعلم كبا الانسان .

فنصح له ذلك فارق من لا يصح له ذلك من الامور : وليس ذلك الامر الا صفة ترجع الى الجملة وهي كونه حيا : فاذا ثبت هذا في العالم الواقعي ثبت أيضا في الغائب .

ذلك أن طرق الدلالة في نظر المعتزلة لا تختلف شاهدا وغائبا (٢٨) .

### ٤ - الوجودية

ويتم اثبات هذه الصفة : بالطريقة الاستدلالية ذاتها . والتي تم فيها اثبات صفة الحياة .

فالله عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون الا موجودا : والموجود هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والاحكام (٢٩) .

فالله موجود ، لان العدم يتعذر فيه ، أن يكون له مقدور يصح أن يفعله ، كما يستحيل ذلك من القدرة ، اذا عرفت جسد الواحد ، فاذا يجب ان يكون موجودا لم يزل ولا زال ، ولا يجوز أن يعدم : لانه لو كان مستحدثا ، لاحتاج

(٢٨) عبدالستار الراوي . العقل والحريه ص ٢٨٨ .

وانظر القاضي . شرح الاصول ١٦١ - ١٦٦ والمختصر ص ١٨٠ .

(٢٩) القاضي . شرح الاصول ١٧٦ .

الى فاعل ، ولادى الى ما لا نهاية ، فاذا انتهى ذلك وتهافت ، وجب أن يكون  
الله قديما موجودا لذاته « (٣٠) .

### ثانيا - صفات الفعل :-

اذا كانت صفات الذات ( العلم والقدرة والحياة ) والتي لا يجوز أن  
يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، فإن صفات الفعل يجوز ان  
يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها (٣١) . ويعد مثل هذا التحديد  
الذي وضع تقاليده المنهجية المفكر العلاف ، بمثابة الاوليات الضرورية التي  
استعان بها المعتزلة المتأخرون في صياغة موقفهم التوحيدي من قضية الصفات  
التي استقرت على النحو التالي :

ان الله يريد على الحقيقة ، وارادته صفة ذاتية على مجرد العلم والدواعي  
والصوراف ، وانها ليست قديمة ولا أزلية بل هي - محدثة - لا في محل .  
اذ لا يجوز أن تكون في محل ، بالضد من الارادة الانسانية . فلا يصح أن  
تحل في الذات الالهية ، لان هذه الذات ليست محلا للحوادث ، ولا أن تحل  
في غيرها . والا كان الغير اولى بايجاب الحكم لها . وهكذا فهي ارادة محدثة،  
لا في محل (٣٢) . بمعنى أنها قائمة بذاتها ، لا في ذات الله . وانها من صفات  
المعاني ، أي أنها تكون لمعنى هو الارادة والكراهة .

واستدل المعتزلة على ثبوت هذه الصفة بطريقة الاستدلال على الاعراض،  
من أن الله حصل مريدا بعد أن لم يكن وانه لا شيء مما فعله الا ويمكن او  
(يصح) أن يفعله على وجه آخر ، وليس ذلك الا المخصص وهو - الارادة - .

(٣٠) القاضي . المختصر . ١٨١ .

(٣١) راجع الخياط . الانتصار ص ٧٥ . الاشعري . مقالات ٢٢٥/١ . الغربي  
العلاف ص ٤٩ ط مصر الثانية ١٩٥٤ .

(٣٢) القاضي . المختصر ١٩٦ ومايلها .

ونستخلص من هذا التفسير أن المعتزلة حاولوا تجنب - الحلول -  
بحدوث الارادة بقولهم « لا في محل »<sup>(٣٣)</sup> كقضية أجسعوا عليها دوننا خلاف،  
يذكر بينهم •

• ومن أبرز القضايا التي تنطوى عليها صفات الافعال هي « الكلام »  
التي تنوزع على مسألتين هما :-

أ - حقيقة الكلام •

ب - خلق القرآن •

#### ١ - الكلام

« الحروف المنظومة والاصوات المقطعة » • فهو عرض خلقه الله : لان  
الاعراض محدثة لذلك فأن كلامه محدث<sup>(٣٤)</sup> • غير أن هذا لا يفيضي الى  
القول بأن الله أحدثه في ذاته : لان ذاته ليست محلا للحوادث ، ومن المحال  
إذا تكلم أن يخلق في ذاته الصوت • الذي من أبرز صفاته ( المادية ) فتصبح  
ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها • فلا يبقى الا الاقرار بأن الله أحدثه في  
- محل - ومن شروط هذا المحل أن يكون - جمادا - يفتقد فاعلية الكلام ،  
اذ ان حقيقة المتكلم من احدث الكلام وخلق لا من قام الكلام به<sup>(٣٥)</sup> •

والوجه الآخر للحقيقة الكلامية يتبدى في قدرة الله على مثل هذا الكلام  
ذلك أنه قادر لذاته وهذه القدرة - شاملة - تغطي جميع أجناس المقدورات

(٣٣) القاضي • خلق القرآن ص ٣ •

القاضي • المحيط ص ٣٠٦

وانظر ايضا : ابن أبي الحديد • شرح نهج البلاغة ط مصر الاولى ص ٢٢

ص ٥٦٨ •

(٣٤) القاضي • خلق القرآن ص ٣ والمحيط ص ٣٠٦ •

(٣٥) القاضي • خلق القرآن ص ٣ - ٢٦٩

والشهرستاني • نهاية الاقدام ٢٧٩ - ٢٨٠ •

وبالطريقة التي يريدّها الله • سواء كان ذلك على سبيل الفعل المباشر أو عن طريق التوليد ، لأن القادر على السبب ، قادر على المسبب نفسه ، غير أن فعله للكلام لا يكون بالآلة أو بالاعتماد لأن الله ليس جسما (٣٦) •

وتأكيدا لمبدأ الحدوث والخلق ، فإن الله متكلم بكلام — محدث — يحدثه في وقت الحاجة إليه ، وانه عرض مخلوق ، وهو ليس قائما بالذات الإلهية بل خارجا عنها •

واستعان المعتزلة بأدلة سمعية (نقلية) لاثبات حدوث القرآن وخلقه ، من خلال ما تشير إليه ظواهر الآيات في هذا الصدد ، نحو الآية « والله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها » •

وفسر القاضي المعتزلي الآية : بأن وصف الشيء بأنه ( حديث ) أبلغ من من وصفه بأنه ( محدث ) ، في الدلالة على وجوده بعد أن لم يكن ثم كان (٣٧) • فلا يجوز إذن أن يوصف القرآن بذلك الا وهو — محدث — •

وفي الآية « الر ، كتاب فصلت آياته » (٣٨) فالتفصيل هنا يقضي بخلق القرآن ، كذلك وصفه بأنه ( محكم ومتشابه ) يؤدي الى معاني الحدوث والخلق (٣٩) •

## ب — خلق القرآن •

تعد موضوعة الكلام مقدمة البراهين على خلق القرآن ، التي اتخذت في منهجية الاعتزال تقديرا عاليا عبر البحوث المستفيضة التي أسست على الأدلة النقلية والعقلية معا • ففي المستوى الاول اعتمد المعتزلة الآيات التي تشير

(٣٦) القاضي • خلق القرآن ص ٤٨ •

(٣٧) المصدر نفسه ص ٨٩

وانظر ابن المرتضى • العواصم ( مخطوط ) — القسم الثاني ورقة ٥ •

(٣٨) هود آية ١ •

(٣٩) القاضي • خلق القرآن ص ٨٩ ومايليه •

ظواهرها الى معنى الخلق والحدوث ، فتسكوا بها ، واعتبروها أدلة تنفي المعاني المضادة للحدوث •

اما الآيات الموهمة ظواهرها بقدّم القرآن ، فلجأ المعتزلة الى تأويلها<sup>(٤٠)</sup> •

ويمكن تقديم الادلة الثانية العقلية على النحو التفصيلي الاتي :-

#### ١ - كيفية الكلام :

تتعين هذه الكيفية بأن الله يوحى الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة الكلام من أية لغة ، لذلك فإن الكلام مثل الجسم بطباعه ، فاذا تكلم النبي محمد باللغة العربية ، فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له ، لانه عربي ، ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة ( موحاة ) له من الله • ومن خلال هذا التفسير قال المرदार :

« ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة وظلما وبلاغة »<sup>(٤١)</sup> • وفي النظام أن يكون « نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة أو دلالة على صدق دعوى النبي »<sup>(٤٢)</sup> فيما أضاف القوطي وعباد بن سليمان « ليس نظم القرآن وتأليفه اعجاز ، وانما يمكن معارضته ، وانما صرفوا عنه »<sup>(٤٣)</sup> •

ان مثل هذه الآراء التي تعد بالمقياس العام في العصر الذي قيلت فيه •• وحتى الوقت الحاضر • « جريئة » أملت المنهجية العقلية ، الا انها في النهاية تدور حول « المعنى » القرآني ومضمون آياته ، وابنيها الفكرية ، دون أن يتوقف امام مشاهد البلاغة القرآنية أو اسلوب نظمها واتساق كلماته •

(٤٠) عبد الستار الراوي . العقل والنحرية ورقة ٢٩٣ ومايلها ( بتفصيل ) :-

(٤١) الشهرستاني ، الملل والنحل ١/ ٦٩ •

(٤٢) الخياط . الانتصار ٢٧ - ٢٨ •

(٤٣) الباقلاني . اعجاز القرآن ص ٩٩ •

## ٢ - التركيب :

ويتداخل في هذا البرهان الدليلان النقلي والعقلي عبر تحليل الآية القرآنية « الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت »<sup>(٤٤)</sup> . التي تبين البناء التركيبي للقرآن من هذه الحروف ، دلالة على حدوثه ، ثم وصفه بأنه ( كتاب ) أي ( مجتبع ) من كتب ، وما كان مجتمعا ، لا يمكن أن يكون ( قديما ) . وتدعيما لذلك فإنه وصف بأنه ( محكم ) والمحكم من صفات ( الافعال ) . وكلمة « فصلت » تعني أنه مخلوق ، فلا يمكن أن يكون قديما<sup>(٤٥)</sup> .

## ٣ - التنزيل

وجاءت الآية « الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني »<sup>(٤٦)</sup> . فالوصف بأنه ( منزل ) أولا ، ثم « أحسن الحديث » وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الافعال ، وسماه « كتابا » دليلا على حدوثه . ومتشابها : أي يشبه بعضه بعضا في الاعجاز والدلالة على صدق من ادعاه ، وما كان بهذه الصفات فإنه محدث<sup>(٤٧)</sup> .

## ٤ - اللوح المحفوظ

ان فكرة اللوح السماوي ، قديمة قدم الدين ذاته ، فقد كان شائعا في بلاد الرافدين وفي آداب اليهودية القديمة ، بأن التوراة كان موجودا من قبل ، أما بالنسبة للمسيحية فإن صفة الوجود القبلي Apriori تنسب للانجيل بمعناه لا بنصوصه<sup>(٤٨)</sup> . وفي التصورات الاسلامية فإن الله خلق القرآن في

(٤٤) هود آية ١ .

(٤٥) القاضي . شرح الاصول ٥٣٢ .

(٤٦) الزمر آية ٢٣ .

(٤٧) القاضي . شرح الاصول ٥٣٢ .

(٤٨) Culliaume Islam. London 1963. P.P. 130-131. (٤٨)



( اللوح المحفوظ ) فلا يجوز أن ينقل منه الى مكان آخر • لاستحالة وجود شيء واحد في مكانين معا ، في وقت واحد<sup>(٤٩)</sup> وعليه فأن الناس لم يسمعوا القرآن على ( الحقيقة ) أي ان القرآن الذي نقرأه في المصاحف ، ليس بكلام الله الا ( مجازا ) فهو ( حكاية ) عن المكتوب في اللوح المحفوظ<sup>(٥٠)</sup> • أي أن الذي نسعه اليوم وتلو آياته في المصاحف ليس القرآن الذي حفظه الله في ( اللوح الاول ) وانما هو مضاف لله ، على نحو ما نشد اليوم قصيدة لامرئ القيس مثلا : فهذه القصيدة مضافة الى الشاعر العربي على الحقيقة ، وان لم يكن محدثا لها من ناحيته في الوقت الحاضر<sup>(٥١)</sup> • الامر الذي يوجب القول بحدوث القرآن والاقرار بخلقه •

### ثالثا - صفات النفي

إذا كان المعتزلة قد حاولوا تقي الصفات الثبوتية كعمان اضافة قديمة وزائدة على الذات الالهية ، فأفهم عالجوا صفات النفي ، فيما يجب تقي عنه الله : إذ ان اعداد الصفات التي وجبت لله لا تصح عليه ، وان كان بعضها مما لا صفة له ، مثل كونه حيا وموجودا •

والاساس في ذلك أن ثبوت الشيء دال على انتفاء ضده ، فاذا تحقق ذلك وكنا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله : فيجب ان تستحيل أضدادها • لا سيما اذا كان وجوبها لامر يستحيل خروج الذات عنه ، وهي الصفات المستحقة لذاته •

★ وما ينفي عن الله من صفات على نوعين :-

أ - احدهما ينفي عنه تقي قاطعا ، نحو كونه : جاهلا ، أو عاجزا ، واستحالة أن يكون جسما ، إذ أن مثل هذه الصفة المادية توجب حدوثه •

(٤٩) ، الخياط • الانتصار ص ٨٢ •

(٥٠) ، اليماني • الفرق والتواريخ ( مخطوط ) ورقة ١١١ •

(٥١) راجع القاضي • خلق القرآن ٩١ وشرح الاصول ص ٥٢٨ •

كذلك استحالة كونه محتاجا ، أو أن يكون معه ثانيا مما يخرج عس كونه قادرا لذاته .

ب — ما ينفي عنه في حال دون حال آخر ، وذلك اذا كان راجعا الى الصفات الحقيقية ، نحو كون الله مدركا أو مريدا ، أو كارها ، لانها تكون مع وجود ما يدرك او يكره او يراد . فالاثبات يتوجه الى صفات الله هذه ، فيما لا يزال وفيها عنه فيما لم يزل (٥٢) .

#### ١ — نفي الحاجة :-

١ — نفي الحاجة : باعتبار أن الله غني ، فلا تجوز عليه الحاجة . اذ أن الحاجة تتعين على من تجوز عليه « المنافع والمضار » وتجوز هذه على من يجوز عليه « اللذة والالم » وهما انما يجوزان على من تجوز عليه « الشهوة والنفار » والاخيرتان لا تجوزان على الله ، ولا يجوز عليه شيء من هذا التابع المصلحي والافعال الحادث .

فاذا لم يجز عليه ذلك كله

لم تجز عليه الحاجة

واذا لم تجز عليه الحاجة

وجب أن يكون غنيا (٥٣) .

#### ٢ — نفي الاثنية :-

وهو الاصل الذي بنى عليه الاعتزال نظريته في التوحيد ، ومبدأ اجتمعت على اقراره جميع الفرق الاسلامية وعموم المتكلمين في مواجهة الاثنية التي

(٥٢) القاضي . المختصر ١٨٤ .

الاشعري . مقالات ١٦٥/١ .

وعبدالكريم عثمان . نظرية التكليف ص ٢٤٣ .

(٥٣) الفرازدي . التعليق على شرح الاصول الخمسة ( مخطوط ) لوحة ١٨ ب .

أشاعت مقولاتها الفكرية ذات الصياغات الفلسفية من أجل فهي التوحيد ،  
وابتات تفسيرها المادي وقولها ( بقديم العالم ) .

وقد رصدت الحركة الاعتزالية الفكر الثنوي بجملته وتفصيلاته ومجاوره  
وقضت بتناقض استدلالاته . اذ لو افترضنا مع الله ثانيا لشاركه في جسيع  
صفاته ، او في بعضها على الاقل ، وهو أمر لا يثبت امام المنطق العقلي ، بل  
يسقط من خلال مبدأ - التمانع - الذي يقضي بحدوث عنصري ( النور  
والظلمة ) الماديين<sup>(٥٤)</sup> .

### ٣ - نفي صفات الحدوث :-

#### ١ - نفي الجسمية :-

حرصت الاعتزالية على اسقاط التفسير المادي للفرق ( الحشوية ) مجسدة  
كانت أم مشبهة . التي أضفت على الله اوصافا تماثل الصفات البشرية  
وتحاكيها . فزعم بعضهم « ان الله خلق آدم على صورته ... وبأن الله يشبر  
نفسه بسبعة اشبار ... وانه منبث في كل مكان »<sup>(٥٥)</sup> .

وقد عرف تاريخ الفكر الكلامي ، اتجاهات متنوعة كان لها طابعها المادي  
في صفوف الغلاة خاصة ، وقد برزت المفيرية كأبرز فرق التجسيم وزعمت « ان  
لله جسما على صورة رجل من نور ، على رأسه تاج من نور ، وله قلب تنبع  
منه الحكمة ، ... وان الله لما أراد خلق العالم تكلم بالاسم الاعظم فطار  
فوقع على رأسه »<sup>(٥٦)</sup> . وذلك بقوله « سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق  
فسوى »<sup>(٥٧)</sup> .

(٥٤) القاضي . فضل الاعتزال ص ٣٤٧ وشرح الاصول ٦٣ .

(٥٥) القاضي . المختصر ص ٨٤ ، ١٨٥ .

(٥٦) القمي . المقالات والفرق ص ٥٠-٧٤ ط طهران ١٩٦٣ .  
والاسفراييني . التبصير في الدين ط مصر الاولى ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٥٧) سورة الاعلى آية ٢ .

واندفعت « اليونسية » في خط التجسيم فادعت « ان الله على عرشه يحمله الملائكة .. وهو اقوى منها ، كالكركي يحمله رجلاه ، وهو أقوى منها » (٥٨) .

ودخلت الشيطانية ميدان التشبيه بقولها ( ان الله نور غير - جسماني - على صورة انسان ، وانه لا يعلم الاشياء الا بعد كونها ) (٥٩) .. واسقطت « الهشامية » مبدأ التوحيد بتفسيرها الحسي لله بقولها « أنه جسم ذو حد ونهاية » (٦٠) ..

وفي نقد هذه المرويات الاسطورية ونهي الرؤى المادية لهذه الاتجاهات قدم المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار دليله في نفي عناصر التشبيه والتجسيم عن الله من خلال استخدامه الاستدلالي المنطقي : لو كان الله جسما ، لوجب أن لا يخلو من دلائل تؤكد مفردات الحدوث نحو الابعاد المادية « القرب ، البعد ، الاجتماع ، الافتراق » وكان ينبغي أن يكون مماثلا للاجسام في صفات جدوئه .

واذا انتفت مثل هذه الافتراضات ، تبدى الجانب الآخر الذي يقرر بأن الله قديم ، يستغني في وجوده عن موجد ومركب ومصور ، وايضا : فإن الجسم لا يصح ان يتبدى فيفعل الا في نفسه ، فلو كان الله جسما ، لما صح أن يخرع الافعال اختراعا في العالم على ما نشاهده ونعرفه .

ولو كان مثل هذا الافتراض متحققا ( أي كون الله جسما ) لكان معلوما لدينا حدوده . واذا تساقطت آراء الجسمية ، فإن القاضي يدفع ببطلان مزاعم المشبهة ( اذ لا يجوز أن يكون الله شبيها بالجسم ) اذ لو جاز مثل هذا الزعم

(٥٨) الرازي . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ط مصر ١٩٣٨ ص ٦٥ .

(٥٩) النوبختي . فرق الشيعة ط النجف ١٩٦٩ ، ص ٤٢ .

(٦٠) الكرمانلي . الفرق الاسلامية . ط بغداد ١٩٧٣ ص ٤٤-٤٥ .

لجازت عليه صفة الشخص - او - الشخصية - وانه جثة ؛ واذا لم يكن  
يمثل هذه الصفات الحادثة ، فأَن الله ليس بجسم<sup>(٦١)</sup> .

#### ب - نفي الاعراض :

ويقدم المعتزلة دليلهم العقلي في مواجهة نظرية اصحاب الكمون والظهور،  
واصحاب الاتجاهات الدهرية المادية التي تقول بقدَم الاعراض<sup>(٦٢)</sup> .

ويرى القاضي المعتزلي : استحالة أن يكون الله عرضا . اذ لو كان  
عرضا ، لكان شبيها بالاعراض كلها ، وهذه النتيجة تفضي بضرورة أن يكون  
الله محدثا مثلها ، مستغرقا صفاتها في تغيراتها الكسبية والكيفية<sup>(٦٣)</sup> . أو أن  
تكون الاعراض قديمة مثله ، وكلا القولين ( فاسد ) بعد أن ثبت - قدَم الله -  
وحدوث الاعراض .

واذن فالاعراض حادثة ، والله قديم ، فلا يمكن أن يكون الله ( القديم )  
عرضا<sup>(٦٤)</sup> .

#### ج - نفي الرؤية :

احدى قضايا المواجهة الفكرية بين الاعتزالية ومخالفهم من ( المشبهة ) ،  
الذين جوهزوا رؤية الله للمؤمنين - يوم القيامة - استنادا الى مصادرهم  
النقلية<sup>(٦٥)</sup> .

(٦١) راجع الايجي . المواقف . ط مصر ١٩٣٩ ص ٤١٩-٤٢١ .

(٦٢) القاضي . شرح الاصول ٩٥ - ١٠٤ .  
والنيسابوري . مسائل الخلاف ( مخطوط ) لوحة ٤٦ - ٧٧ .

(٦٣) البغدادي . اصول الدين . ط استانبول ١٩٣٨ : ص ٥٠ - ٥١ .

(٦٤) القاضي . شرح الاصول ٢٣١ .

(٦٥) راجع الرازي . الزينة ( مخطوط ) ورقة ٢١٤ - ٢١٩ .

واذا كانت الحركة الفكرية لاصحاب العدل والتوحيد قد أجمعت على انتفاء الرؤية في ( العالمين )<sup>(٦٦)</sup> ، فإن ثمة مجموعة ضيقة جوزت الرؤية في العالم الآخر عن الطريق ( القلبي ) « اذ أن الله يرى بقلوبنا ونعلمه بها »<sup>(٦٧)</sup> .

وقد دفعت المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة ومجاميع الزيدية ذلك ، وقطعت بأن الله لا يرى بالابصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه ، كما أنها لم تجوز - الحد الأدنى - الذي تصوره العلاف - وبعض رفاقه ، مؤكدة أن الله « لا يمكن أن يرى بالقلب »<sup>(٦٨)</sup> .

وقد بنى القاضي المعتزلي ذلك كله ، ودافع عن نقاة الرؤية مبتدئاً بمعالجته لهذه المسألة بأدلة خبرية : « لا تدركه الابصار وهويدرك الابصار »<sup>(٦٩)</sup> ذلك أن الإدراك اذا اقترن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية ، وثبت أن الله تقي عن نفسه الإدراك البصري - الانساني - الامر الذي يقطع بأن الله لا يرى بالابصار<sup>(٧٠)</sup> ، وكذلك لا يمكن قبول تفسير الاشعرية للآية « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة »<sup>(٧١)</sup> باعتبارها نصاً صريحاً على تحقق الرؤية ، فإن الاشعرية لم تدرك معنى القول الالهي ، الذي لا يمكن أن يحمل على المعنى المباشر للرؤية البصرية - فإن الله لم يقل ناظرة بالبصرة اذ ثمة احتمالات فيها ، فقد يكون الناظر ، مفكراً ومنتظراً للرحمة وطالبا للرؤية .

لذلك فإن المفكر المعتزلي يتبع في تفسير ( ناظرة ) تأويلاً مفاده : « أنها منتظرة لرحمة ربها وناظرة الى ثوابه ونعيمه في الجنة »<sup>(٧٢)</sup> .

- 
- (٦٦) القاضي . رؤية الباري ٩٩ والمحيط ٢٠٨ ، ٢٠٩ .  
 (٦٧) الاشعري . الابانة ط حيدر اباد ١٣٢١ هـ ، ص ١٣ .  
 (٦٨) الاشعري . مقالات ٣٦٥/١ .  
 (٦٩) سورة الانعام آية ١٠٣ .  
 (٧٠) القاضي . شرح الاصول ٢٢٣ - ٢٢٤ والمختصر ، ص ١٩٠ .  
 (٧١) سورة القيامة ، آية ٢٣ .  
 (٧٢) القاضي . المختصر ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

وإذا كانت هذه التأويلات هي مقدمات الاعتزالية في نهي الرؤية ، فإنه يمكن وضع مبحث الرؤية في دائرة نظرية تقوم على أساس منهجي من خلال الأدلة الخبرية والعقلية .

ويتشكل البناء النظري على النحو التالي :-

أولاً : وتقوم مبرهنات المعتزلة في هذا السبيل على نوعين : -

أ - البراهين على نهي الرؤية .

ب - الرد على ما أشتبه به الخصوم من الأقوال وردت في ( السمع )  
ظنوا أنها تؤيد رأيهم .

وتتحقق براهين النمط الأول في الآية « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (٧٣) والتي سبقت الإشارة إليها ، في أن الله نفى عن نفسه الرؤية البصرية ممدحا ، وما كان نفية مدحا ، راجعا الى ذاته ، كان اثباته نقصا لا يجوز عليه تعالى » (٧٤) .

ويستغرق النمط الثاني اعتراضات المعتزلة على عموم فرق التشبيه الذين استدلوا بالآية « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » وقد أثبت القاضي عبد الجبار بتأويله لها - أنها تعني انتظار رحمة الله وثوابه (٧٥) .

ويحرص الاعتزال على إثراء نظريته بالأدلة العقلية التي يجعلها بدرجة تفوق استدلالاته الخبرية ، فيناقش بالتحليل الرؤية وكيفياتها عبر العناصر الفيزيائية المخالفة لها وهي :- ( الرائي والمرئي ، والشعاع المتصل بينهما ) .

وابرز أدلة الاعتزالية التي قدمتها في هذا الموقف هي :-

(٧٣) سورة الانعام ، آية ١٠٣ .

(٧٤) القاضي . رؤية الباري ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٧٥) القاضي . شرح الاصول ، ص ٥٠ . ومتشابه القرآن ١٠٦/١ وتنزيه القرآن ١٣٨ .

### (١) تناقض طريق العلم :-

ان الرؤية ببساطة تعني معرفة ضرورية في الاشياء • فلو ثبت صحة رؤيتنا لله ، لوجب أن يكون علمنا به علما ضروريا<sup>(٧٦)</sup> وهذا أمر يتناقض مع مبدأ الوجوب العقلي في ( المعرفة ) ومقوماته :

التفكر والنظر والاستدلال • ذلك أن معرفة الله والعلم بتوحيده • وعدله ، لا تتحقق الا بحجة العقل ، لان العقل هو الذي يوصل الانسان الى معرفة الغير<sup>(٧٧)</sup> •

### (٢) دليل المقابلة :-

يبتدىء هذ الدليل في أن امكانية الرؤية الانسانية تستوجب — حاسة البصر — ومثل هذه الامكانية لا تتحقق برؤية الاشياء الا اذا كانت مقابلة • وعليه فإن مثل هذه الامكانية — المحدودة ، الجزئية والنسبية — عاجزة عن ادراك الله بصريا ، لا بوصفه مطلقا وحسب ، بل لانه ليس جسما ولا عرضا ، الامر الذي يلغي امكانية رؤيته<sup>(٧٨)</sup> •

### (٣) دليل الموانع :-

ويقوم هذا الدليل على أن الشيء يرى في حدوده المادية والذاتية ، مقابل أن الله حاصل على ما هو في ذاته ، فما المانع من أنه لا يرى ، لو لم تكن استحالة ذلك نتيجة لما هو عليه في ذاته ، فاستحالت رؤيته<sup>(٧٩)</sup> •

(٧٦) القاضي . المحيط ٢٠٩ - ٢١١ •

(٧٧) راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ١٣٨ - ١٣٩ • وشرح الاصول ٥٢-٥٨ •

(٧٨) القاضي . الرؤية ٣٧ والمحيط ٢٠٩ • وانظر كرم ، المعجم الفلسفي . ط مصر ١٩٦٦ ، ص ٤٦ •

(٧٩) القاضي . الرؤية ٣٧ والمحيط ٢٠٩ وفضل الاعتزال ٣٤٧ •



## (٤) الحاسة السادسة :-

وعبر دائرة التنبيه التي انبثق عنها فكر ضرار بن عمرو . ابتدعت مقولة  
 \_ الحاسة السادسة \_ كوسيلة ممكنة في رأيه لرؤية الله في العالم الغيبي<sup>(٨٠)</sup> .  
 وإذا كانت الحركة الاعتزالية في مرحلتها التأسيسية الاولى قد تصدت  
 لثل هذه الفكريات . فأبطلت مثل هذه الدعاوى . ولم تعترف بوجود حس من  
 غراز خاص او امكان خلق حس متعال فينا ندرك بواسطته اللامادي . فلأنها  
 كانت تقيم موقفها على تناقض هذه القضية : لان الحس من طبيعته أن يتأثر  
 بشيء مادي محسوس . والتحدث عن حس يدرك اللا مادي : هو حديث فيه  
 تناقض . اذ كيف ندرك اللا مادي بواسطة المادي<sup>(٨١)</sup> ؟

في ضوء هذا النهج أحال الفكر الاعتزالي امكانية الرؤية عن طريق م  
 يسمى بالحاسة السادسة . من خلال دليلي "المقابلة والموانع" . فيما افترض جدلا  
 صحة هذه الحاسة . ثم بحث كيفية تحقيقها والرؤية بها : فوجد أنها اماء  
 احتمالين :-

### الاول :

أن نرى المرئيات على طريقة رؤية العين المادية الحسية مع اختصاصها  
 بأن ترى ( القديم ) اللا مادي .

### الثاني :

أن تختص بأدراك يختلف عن طريق ادراك العين وتختص بالقديم وغيره .  
 وتحليل الاحتمال الاول . فأن الحاسة ما دامت على تركيب خاص فلا  
 يمكن أن ترى شيئا ولا ترى شيئا اخر . أي أنه من الضروري أن نرى هذه  
 نحاسة (الله) في كل وجه ندرك عليه المدركات<sup>(٨٢)</sup> .

١٠. القاضي . المحيط ٢٠٩ .

١٨١. انظر . نادر . فلسفة المعنولة . ط بغداد ١٩٥١ - ٢٠/٢ .

١٨٢. القاضي . الرؤية ٣٧ .

وانظر عبدالكريم عثمان . نظرية التكليف . ط بيروت ١٩٧٠ . ص ٢٨٢ .

ويُفسر الاحتمال الثاني بأنه لو تحقق وكان ( ممكنا ) فالواجب يستدعي أن يستشعر الانسان النقص لفقده هذه الحاسة • كما يجد الاعسى النقص بفقد حاسة ( العين ) ( ٨٣ ) •

وعلى هذا النحو يتأكد انتفاء هذه الحاسة أصلا • كما يتأكد بنفس الدرجة انتفاء رؤية الله يوم القيامة • وفق الدلالات الاربع القائئة ( ٨٤ ) •

## المواقف الفلسفية ومشكلة الصفات

★ ثمة ثلاثة اتجاهات في الفكر الفلسفي قدمت رؤاها في معالجة مشكلة الصفات الالهية •

فالاعتزالية كحركة عقلية اتست تصوراتها بقدر حاسم من التجريد والتزيه المحض •

مقابل الاستخدام التقليدي الذي اقتضاه البناء الفكري — للمنهجية السلفية — التي سقطت في التشبيه لعجز أداتها الفكرية ، وفشلها في التمييز الارتقائي بين المادي واللامادي ، فبدت الصفات الالهية في تفسيرها تسائل الصفات البشرية •

فيما نجحت الاشعرية كأتجاه ثالث أن تتوسط بسوقها ( بين التجريد الاعتزالي والنقل الحشوي ) فأكسبها موقعا توفيقيا محافظا •

فالتجريد الاعتزالي — العقلاني — يقابنه في الضد تصور متهاافت عاجز عن تفسير أو ادراك ميتافيزيائي منظم • نظرا لمنهجها البسيط في المعرفة وفي

( ٨٣ ) القاضي • الرؤية ٣٧ — ٣٨ • والمحيط ٢٠٩ — ٢١٨ •

( ٨٤ ) راجع عبدالستار الراوي • ثورة العقل • وزارة الاعلام • بغداد ١٩٨٢ ، ص ٢٥٤ •

الحدود الشكلية في التشابه والتساثل بصيغ بدائية امتثالية الذي نجده في الطراز « الحنبلي » • وعموم التيارات المحافظة في دائرة علم الكلام •

فيما كان الاشعري يتخذ منهاجا توفيقيا انتقائيا تبريريا بين العقل في رؤيته التجريدية من ناحية ، والتصورات المادية لدى السلفية الاتباعية - الحشوية - المشبهة الحنبلية - من ناحية أخرى •

على أن المعرفة الاشعرية بنظريتها الوسيطة ، لم تستطع أن تقدم صياغة « فلسفية » لموقعها الميتافيزيائي من الصفات • باعتبار أن - الصفات - زائدة على الذات ، وان الله عالم بعلم زائد على ذاته ، حي بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد الانساني الفيزيائي (٨٥) •

ان مثل هذا التفسير يفضي الى - تجويز الكثرة - على المبدأ الاول ( الله ) لان الاشعري جزأه الى ذات وصفات (٨٦) • الامر الذي يلزم الاشعرية أن يكون الله ازاء هذه القسمة كتلة فيزيائية ( جسما ) ، لانه سيكون هناك : صفة وموصوف وحامل ومحمول ، وهي حالات الجسم وصفاته (٨٧) • فلا بد للاشعرية اذن من القول بأن الصفات قائمة بذاتها ، غير منفصلة عنها • ذلك أن القول بأن كل واحد منهما قائم بنفسه سيفضي الى مقولة اللاهوت المسيحي بأن الاقاليم ثلاثة : « الوجود والحياة والعلم » (٨٨) • ومثل هذا يعد تورطا للاشعرية والزاما عليها ، لانها جعلت الاوصاف زائدة على الذات فيلزمها أن تكون بمعنى زائد على الذات وهذا يؤدي الى التركيب *Synthesis* وقد اتصل هذا الاعتراض الفلسفي لابن رشد ، بأخطر نتائج الاعتزال واقساها على الاشعرية،

- (٨٥) انظر ابن رشد . مناهج الادلة ، ط مصر ١٩٥٥ ، ص ١٦٥ .  
 (٨٦) ابن رشد . تهافت التهافت ، ط مصر ١١٠٣ ، ص ٧٦ .  
 (٨٧) ابن رشد . مناهج الادلة ، ص ١٦٥ . وانظر محمد عمارة . المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٥٨ - ٥٩ .  
 (٨٨) انظر . القاضي . شرح الاصول ٢٩٢/٢٩٣ ، وتثبيت دلائل النبوة ، ط بيروت ١٩٦٦ ج ١ ، ص ١١٢ •

ففي رأيهم : ان اثبات الاشعرية للصفات القديمة يؤدي الى ( الكفر ) ، وان كثر اللاهوتيين النصارى(\*) ، كان بسبب اثبات ثلاث صفات قديمة مع الذات الالهية ، فكيف بالاشعرية التي أثبتت سبع صفات قديمة مشهورة ٩٠٠٠ « (٨٩) . مقابل الثلاث صفات الازلية التي أثبتتها المعتزلة لله ، ومنعوا سائر الصفات الاخرى التي توهم بالتشبيه (٩٠) ، بهدف تحقيق مبداهم في التوحيد المحض . الذي اقتضاهم أن يستبعدوا أي تصور يترتب عليه اثبات صفات مغايرة للذات الالهية ، مفارقة لها . ومن أجل اضاءة هذا الموقف تفصل حدود الخلاف المنهجي بين الاعتزال والاشعرية .. بهدف تحقيق الوحدة الموضوعية لمشكلة الصفات :-

في البدء لم يفرق الاشعري عن الفكر الاعتزالي ، حين أثبت - العلم والقدرة والحياة - صفات ذاتية لله ، غير أنه من وجه اخر ، أثبت صفات (أزلية) سبع (عالم ، قادر ، حي ، مريد ، سميع ، بصير ، متكلم) ، مبررا ذلك بقوله : « أنه يستحيل على الله احتواء هذه الصفات » (٩١) .

وازاء هذا التذرع يختار الاشعري موقفه المضاد من التفسير الاعتزالي ، لانه أراد اثبات معاني الصفات ، فتوجت رؤيته الى - المفهوم - Connotation واتصلت - بالكيف - Quality .

بينما قصدت المعتزلة - التوحيد المحض - فنظرت الى الصفات نظرة - ما صدقية - Extension من خلال علاقتها - بالكم - Quantity فاستبعدت أي تصور يترتب عليه اثبات صفات مغايرة للذات ، مفارقة لها (٩٢) .

\* ان النص لا يلزم الباحث اقراره او الاتفاق مع كاتبه .  
(٨٩) الايمن . المواقف ، ط بيروت ١٩٥٢ - ج ٣ ، ص ١٦٧ .  
(٩٠) الخياط . الانتصار ، ص ٥ - ٦ .  
(٩١) الاشعري . الابانة ٤٦ واللمع ٨ - ٣١ .  
(٩٢) راجع احمد صبحي . في علم الكلام ، ط مصر الثانية ١٩٧٦ ، ص ٦٧ .

ولئن اعتبرت الاشعرية الصفات - حقيقة أزلية - وثقت مسانئب بالصفات الانسانية ، فلان تأويلها لمفردات ( كالوجه واليد والنزول والعرش ) جاء محاكيا للتصور السلفي ، منسجما معه الى حد كبير ، اذ اعتبرت مثل هذه المفردات حقيقة كالسمع والبصر والعلم والقدرة<sup>(٩٣)</sup> . وامتدادا لاطروحة الصفات ، ناقشت الاشعرية مسألة - خلق القرآن - فاعتبرته - قديما ، أزليا - وان حاولت تخفيف اتباعيتها السلفية ، بأن اعتبرت - القدم - صفة تنطبق على الكلام النفسي مستندة الى التفسير التالي :-

ا ن ما نجده في أنفسنا من معنى نفسي يجول في خواطرننا قبل وضعه في لفظه ، فحيث ائقرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره ، بل هو كلامنا حقيقة ، أما الالفاظ فهي وسيلة لنقله الى الغير وحسب .

وتأسيسا على تفسير الاشعري ، فإن المعنى القائم بذات الله - أزلا - هو كلامه حقيقة ، وسميت هذه الالفاظ الدالة عليه بـ ( القرآن ) لدلائها عليه : وهو المعنى النفسي<sup>(٩٤)</sup> . واصبح هذا التفسير موضع اهتمام المعتزلة فأدخلوه دائرة التحليل النقدي ، وحاول البغداديون أن يجدوا لهذا المشكلة حلا عن طريق التمييز بين كون الله - متكلمًا - وكونه - مكلّمًا - . فقالوا : ان كونه متكلمًا هي صفة يستحقها لذاته ، أما كونه - مكلّمًا - فهي التي تحتاج الى الكلام المحدث ، لانها متعدية الى الغير . فيما لم يجد البصريون المتأخرون في التمييز البغدادى حلا يرضيهم ، اذ ليس في الامر إلا كلمة - متكلم - التي تفوق بخاصيتها الكلمة الاخرى - متكلم - لكن الله انما يصير مكلّمًا بما يكون به متكلمًا<sup>(٩٥)</sup> ، لذلك فإن قول الاشعري بالكلام النفسي غير المعبر عنه .

- (٩٣) الاشعري . الابانة ٣٥ وما يليها .  
وانظر احمد بن حنبل . الرد على الزنادقة ، ط مضر ١٩٧٢ ص ٢٠ - ٢٤ .  
(٩٤) راجع الشهرستاني . المل والنحل ١/٩٥ - ٩٦ .  
(٩٥) القاضي . خلق القرآن ، ص ١٥ .  
وعبدالكريم عثمان . التكليف ، ص ٢٣٦ .

في الخارج يؤدي الى أن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه في الاصوات ، ومثل هذا القول يصنف الاشعري مع المجسمة (٩٦) .  
وفي مشكلة الصفات وقضاياها التالية ، تتأكد خلافات الاعتزالية المبدئية مع الاشعرية ، فقضت بانتفاء رؤية الله بالابصار في الدنيا واستحالتها في الآخرة (٩٧) .

اذ لو تحققت هذه الرؤية في الدنيا ، لتحقق - الحلول والمجاورة - من خلال اتصال رؤيتنا اتصالا ماديا ، ولكان الله في صورة مجسمة .  
واذا تحققت وحدات هذه المبرهنة في عدم رؤية الله في الدنيا ، فإن الاعتزالية تضع اعتراضها على الاشعرية التي أجازت رؤية الله في يوم القيامة ، (شرعا وعقلا) (٩٨) ، اذ وردت نصوص تثبت وقوع هذه الرؤية يوم البعث .  
ولم تتخل الاشعرية عن نهجها النقلي وتأكيده ، فحاولت الاستدلال بقولها :

— ما دام الله موجودا ورؤيته لا تؤدي الى اثبات نقص او محال عليه ، وما دام الله أخبر عن وقوع الرؤية ( للمؤمنين ) في الآخرة ، فيجب الايمان بذلك واعتقاده خلافا للمعتزلة — (٩٩) ١١٠

ويحلل المفكر عبد الجبار الهمداني محاولة الاشعرية الاستدلالية لاثبات الرؤية ، بقوله : ينبغي التسليم بأن مقومات الرؤية ، ثلاثة عناصر ، هي :  
الرائي ، المرئي ، والشعاع المتصل بينهما . ويشترط لتحقيق هذا الاتصال — بنية مادية — (١٠٠) أي أن هذا الاتصال يحقق شرط — التجسيم — وجعل رؤية الله ممكنة بامثالها المادي للرؤية البشرية وفي متناولها .

(٩٦) القاضي . شرح الاصول ٥٢٣ وما يليها .

(٩٧) القاضي . الرؤية ٩٩ والمحيط ٢٠٨ - ٢٠٩ .

(٩٨) الاشعري . الابانة ص ١٣ .

(٩٩) المرجع السابق . والفزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ، ط مصر ( د . ت ) ، ص ٣٠ بتفصيل .

(١٠٠) القاضي . الرؤية ٦٢ وشرح الاصول ٢٣٣ .

وتتحقق الرؤية وفق هذه المقومات المادية ، فإن النتيجة ستكون : اننا نرى الله بصفاته ، قديما ، عالما ، قادرا ، حيا ، لانها أخص اوصافه .  
ومثل هذا الافتراض ليس ممكنا ، كما أن وقوعه او تحققه مستحيلا .  
وعليه فإن الله لا يرى في العالم الآخر ، كما ثبت أنه لا يرى في الدنيا<sup>(١٠١)</sup> .  
واذا تحقق الاستدلال بأن لا يرى في ( الدارين ) ، فإن حجة الاشعري بكل خطوطها النقليّة والاستدلالية تنهات ، وتسقط أدلتها ، بعد أن ثبت أن البصر لا يمكن أن يكون أداة لتحقيق مثل هذه الرؤية ، الا ما كان مقابلا ماديا له<sup>(١٠٢)</sup> .

على أن الخلاف في مسألة الرؤية بين الطرفين - الاشعرية والاعتزالية - ليس فيمن أصاب ومن أخطأ منهما ، في تفسير الآيات القرآنية ، المتنازع منهجيا في تأويلها ، بل أن الخلاف الجوهرى بين الفريقين ، يتبدى في حقيقة الرؤية ذاتها<sup>(١٠٣)</sup> . فالتعريف الاشعري لها ، يقوم على أساس الايمان . فيما كان مفهوم المعتزلة للرؤية يكتسب صحته - العلمية -<sup>(\*)</sup> .  
وعلى فرض أن الاشاعرة كانوا مصيبين في قولهم أن الرؤية لا تقتضي اتصال شعاع بين الراي والمرئي ، فهل يدفع هذا برهان المعتزلة الفيزيائي في أن الشيء اذا كان مرئيا كان محدودا ١٩

(١٠١) القاضى . الرؤية ٦٢ .

(١٠٢) المصدر نفسه ١٤٧ - ١٤٨ .

(١٠٣) راجع جارا الله . المعتزلة . ط مصر الاولى ، ١٩٤٧ ، ص ٨٣ .  
\* لعل الإشارة هنا تبدو واجبة في الخلاف العريض الذي اثاره الاعتزالية في مشكلة الصفات ، ومسألة الرؤية بالدرجة الاولى ، فعلى قدر ما يبدو الجدل حولهما جدلا ميتافيزيقيا ، فإن المعتزلة كانوا يمهّدون الطريق أمام فكرهم العقلاني لا فقط من أجل سيادة سلطة العقل في المجتمع العربى الاسلامي ، بل وايضا من أجل خلق وعي ديني جديد يقوم على التعليل والسببية ، لا مجرد التعاليم المباشرة والاحتواء الفبى دونما برهان او دليل ، وهو ذات السبب . دماهم الى تفجير هذه القضية في وجه التيارات الكلامية المحافظة والتقليدية عبر مسألة « خلق القرآن » .

## ( انبحث الثاني ) العالم

سجلت الوثائق الكلامية ، المحاولات الفلسفية المبكرة للنهج الاعتزالي في محاولة اثبات حدوث العالم ، التي بدأها العلاف ، حيث اعتبر « الحركة » motion شرطا لتكوين الاشياء وتشكيلها ماديا<sup>(١٠٤)</sup> ، ومع اقراره بحدوث العالم ، فإنه يقول بمبدأ الحركة والسكون ، ففي رأيه أنه لا بد منهما كشرطين لازمين لاثبات خلق العالم ، وجعلهما من الاوصاف الطبيعية للجوهر الفرد ، حتى يتأتى منه تكون الاجسام<sup>(١٠٥)</sup> . فشرط تكون الاشياء وقيامتها عند أبي الهذيل هو الحركة والسكون ، كما أنه في ذات الوقت شرط احتياج العالم الى « صانع » .

وان كان العلاف قد تأثر بأرسطو الذي جعل مبدأ العالم الهولي Prim matter والصورة Form<sup>(١٠٦)</sup> بشرط وجود الحركة والسكون ، فلا يحدث كون ولا فساد الا بالحركة ، ولا نسو ولا نقصان الا بها<sup>(١٠٧)</sup> ، الا ان الفرق بين أرسطو والفيلسوف المعتزلي ، هو ان الاول جعل الحركة تنتهي الى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة ، فجعل للحركة مبدأ فتكون حركة عقلية من مكان الى مكان اخر . بينما كان للحركة الارسطية معنى أشمل

- 
- (١٠٤) الكرمانى . الفرق الاسلامية ، ص ١٢ .  
 (١٠٥) راجع الغرابي . العلاف ، ط مصر ١٩٤٩ ، ص ٥٤ .  
 (١٠٦) الصورة عند ارسطو هي كمال اول او فعل اول للهولي من حيث هي قوة صرفة اي انها ما يعطي الهولي الوجود بالفعل في ماهية معينة . راجع كرم واخرين ، المعجم الفلسفي ، ط مصر ١٩٦٦ ، ص ٩٥ .  
 (١٠٧) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ط مصر الخامسة ١٩٧٠ ص ١٤١ .



من النقطة المكانية<sup>(١٠٨)</sup> ويمكن اعتبار محاولة أبي الهذيل أولى خذوات انبحث  
الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة ، في اعتماد « العلة الفاعلة » في  
اثبات خلق العالم وحدوثه والبرهان على الوجود الالهي ، والذي انتهى الى  
اثبات محرك اول لا يحركه آخر ، واعتباره السبب الاول لكل حركة ، وهذا  
المحرك الاول هو الله<sup>(١٠٩)</sup> .

واستعان النظام بمقدمات أستاذة العلاف في حدوث العالم وتناهي  
موجوداته، التي تقضي باعتبار كل حركة هي حركة متناهية الامر الذي يستدعي  
ضرورة حدوثها .

ولان العالم متناهٍ محدود ، فهو محدث ، ولما كان محدثا ، فله أول .  
وان كان لا متناهي فليس له أول .

ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة الى زمان ومكان فهي اذن متناهية  
وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة<sup>(١١٠)</sup> .

واذا كان العقل هو المحور الاول لبراهين الحركة الاعتزالية في اثبات  
حدوث العالم وحجة على قدم الله واثباتا لوجوده ، فإن المفكر عبد الجبار الذي  
استرشد بالعقل ، لم يتخلص منهجيا من صيغة المتكلمين التقليدية في اثبات  
خلق العالم والوصول منه الى علته الاولى . ويقف مبدأ الضرورة والاستدلال  
— في خط واحد .

والنقطة الاولى التي يتبدى منها برهان القاضي المعتزلي هي — افعال  
الله<sup>(١١١)</sup> — التي تدل على وجوده ، وان كانت هذه القضية استدلالية ، فإنها  
تعتمد على معرفة ضرورية أولية . وهي أن لكل فعل فاعلا وكل حادث له

(١٠٨) الغرابي . العلاف ، ص ٥٤ .  
(١٠٩) الخياط . الانتصار ، ص ٣٤ . وانظر نادر . فلسفة المعتزلة ١/ ١٢٠ .  
(١١٠) أبو ريدة . النظام ، ط مصر الاولى ١٩٤٦ ، ص ١٣١ — ١٣٩ .  
(١١١) القاضي . المحيط بالتكليف ، ص ٣٦ — ٤٠ .

محدث (١١٢) : ومثل هذه (السببية) تعرف من الضرورة المباشرة للفعل الانساني . لذلك فالطريق الى معرفة الله في رأي القاضي هو الافعال من خلال قياس « الغائب على الشاهد » (١١٣) والمتافيزيائي على الفيزيائي ، فما دام الفعل لا بد له من فاعل على ما نرى في العالم الطبيعي او في الشاهد ، فأن العالم المحدث لا بد له من محدث هو ( الله ) \*

فئة نوعان من المحدثات (١١٤) :

١ — ما يدخل في مجال القدرة الانسانية ، غير أن هذه المحدثات لا تقوم دليلا او برهانا على وجود الله ، الا اذا وقعت على نحو لا ينبغي وقوعه عليه من الفعل الانساني ، نحو العلوم الضرورية التي هي من جنس العلم فالعلم يدخل في دائرة الاقتدار الانساني ، لكن العلوم تتم أردنا أم كرهنا كحركة يد المرتعش ، فأن الحركة في الاصل فعل انساني لكنها في حال المرتعش ( اضطرارية ) \*

٢ — اما الافعال المحدثة ذات المجال الما ورائي « فوق الانساني » فانها لا تقع تحت الامكانية الانسانية او في مجاتها الممكن ، كالجواهر والاجسام عامة ، وعدد من الاعراض (١١٥) ، فهذه الافعال جميعها استدلالات على الله ووجوده باستثناء « الفناء » \*

- 
- (١١٢) القاضي . النظر والمعارف ، ص ٣٢٥ .  
 (١١٣) راجع القاضي : شرح الاصول الخمسة ٥٣ — ٥٤ ، متشابه القرآن .  
 القسم الثاني ، ص ٦٩ . المحيط بالتكليف ، ص ٣٠ ، ٣٣ ، ٨٦ ، ٩٦ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .  
 (١١٤) القاضي . شرح الاصول ، ٨٩ — ٩٠ .  
 (١١٥) اعتبرها القاضي عبد الجبار ثلاثة عشر عرضا ( ممن لا يدخل جنسه تحت مقدورها ) .  
 راجع القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ١٩٠ .  
 اما ما يدخل تحت قدرة الانسان وفعاليتها ف عشرة انواع من الاعراض هي



لذلك رتب الفيلسوف الهندي مبرهناته على الوجود الالهي بالاستدلال على حدوث الاجسام عبر أربع مسائل أطلق عليها « دعاوى » ، حرصا منه على عدم قبول المسلمات العامة دون مناقشتها والتثبت من مقدماتها ، فاذا ما سلم بها رفض أن يسميها الا بأسمها الدال على أنها قابلة « للنظر والنقد » وانها ليست حقائق مطلقة ، ولا شيئا أزليا خالدا (١١٦) ، بل هي مجرد « دعاوى » تتعرض للنفي كما تتعرض للاثبات ، لان الدعوى : كل خبر لا يعلم صحته وفساده الا بدليل . بل نعلم ذلك ضرورة وهذا حال كل واحدة من هذه الدعاوى ، فيجب ان تسمى دعاوى افتراضية(\*) ، زيادة في الحيطة والحذر ، اذ من الممكن دحض حجة يعتد عليها بحجة أقوى منها ، ومن هنا فالدعوى قابلة للتحييص وتقليب الرأي فيها ، ثم يحاول اثباتها — منطقيا — عن طريق افتراض مقابلات متعارضة حتى في ادق الامور واقربها الى التسليم والاقتناع .

وهذه الدعاوى الاربعة هي (١١٧) :-

١ — تقوم الدعوى الاولى على أن في الاجسام معاني اربعة هي : اجتماع ، افتراق ، حركة ، سكون .

→ « خمسة من افعال الجوارح اضافة الى خمسة من افعال القلوب » الاولى : « الاكل ، الاعتمادات ، التأليفات ، الاصوات ، والالام » . اما الخمسة الثانية فهي « الاعتقادات ، الازادات ، الكراهات ، الظنون ، والانظار » . لا يمكن الاستدلال بشيء منها على الله . راجع المصدر السابق ص ٩٠ .

(١١٦) علي فهمي خشيم . النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ط طرابلس ليبيا ، ١٩٦٧ ، ص ١١١ — ١١٢ .

\* هذا يذكرنا على الفور بشروط البحث العلمي وتقاليد الاكاديمية المعاصرة والتي تعتبر ( النسبية ) صفة واجبة في الاحكام والمواقف الفكرية والسلمية . مقابل صفات الاطلاقية والثوقية والجزم اللاعقلاني . الذي يتوقف عنده كل جدل وتطور .

(١١٧) القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، وراجع القاضي ايضا . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٨ — ١٧٩ .

استهدف البرهان على الفرضية الاولى اسقاط قول أصحاب «الهيولي» في قدم الاجسام ، لذلك أثبت المفكر المعتزلي أن الاعراض — المتغيرة — بمعانيها الاربع تدل على حدوث الاجسام ، لانها تشغل « حيزا » ولانها ذات صفة « حجية » مادية لذلك فهي لا تخلو عن كونها مجتمعة او متفرقة متحركة او ساكنة .

٢ — والدعوى الثانية تقوم على ان اثبات الاعراض بالاجسام يستدعي حدوث الاعراض ، وقد حاول القاضي عبد الجبار أن يوطد لهذه الدعوى التي وضع صياغتها أبو الهذيل . بأقامة نسق فلسفي متماسك غير متناقض ، معتمدا على المجال التجريبي الواقعي للفرضية الاولى ، بأن الاجسام لا تخلو من الالوان او المعالي الاربعة المتغيرة ، يقوم دليلا على ان هذه الاعراض المتضادة تتوالى على مجالاتها المكائنية ، مما يثبت أنها طارئة ومستحدثة .

ولما كان أساس حدوث العالم هو الاعراض ذات الامكانات المتحولة (المتغيرة) ، فإن كل ماهو صفته التغير فهو حادث ، واذا كان محدثا، فإنه يحتاج الى (محدث) وهو السبب الاول (الله) . واذا ما ثبت التغير في الاعراض ، فإنها قابلة للعدم . مقابل استحالته على السبب الاول .

٣ — والذي يثبت حاجة الاجسام الى الاعراض في الدعوى الثالثة ، هو أنها لا يمكن أن تقوم او ترى الا بها ، ويثبت من طرف ثان ، تهاافت رأي اصحاب الهيولي ، اذ لو جاز خلو الجسم من هذه الاعراض لجاز خلوه منها الان ، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو ، مثل اللون ، فإنه وإن ضح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه .  
وثمة دليل ثان يضيفه القاضي الى الدليل الاول . وهو ان كل جسمين اما أن يكون بينهما مسافة او لا يكون ، فإن كان بينهما مسافة كانا مفترقين ، وان لم يكن كانا مجتمعين .

والدليل الثالث في هذه الدعوى هو أن الجسم لو خلا من الاعراض الاربعة ( الاجتماع ، والافتراق ، السكون ، الحركة ) - لكان السابق اليه لا يخلو ، اما الاجتماع او الافتراق ، من هنا تتبدى استحالة انفصال الاجسام او انفكاكها عن الاعراض .

٤ - وتواجه هذه الدعوى شبك الاتجاهات المادية بكل مستوياتها ، فبعد تحقق الدعوى الثالث ، يتعين اثبات أن الجسم اذا لم ينفك عن هذه الحوادث ( الاجتماع ، الافتراق ، الحركة ، السكون ) وجب أن يكون محدثا مثلها . واقامة الدليل على هذه الدعوى يقوم على أن الجسم اذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون وضعه في الوجود مساويا لوضعها ، ووضع هذه المعاني في الوجود ان تكون حادثة كائنة بعد ان لم تكن ، فوجب أن يكون الجسم محدثا أيضا . وكائنا بعد أن لم يكن ، كالتوأمين اذا ولدا معا ، وكان لاحدهما عشر سنين ، فانه يجب أن يكون للاخر عشر سنين أيضا .

مثل هذه الصياغات المنطقية القياسية ترتبط بشروط بناء الفكر الاعتزالي لديني التي أكدته براهينهم العقلية ، فالعالم وجد من قبل الله بالخلق ، وانه خلق من العدم ، فالعالم خلق من لا شيء Finite ، فهو متناه فأذن هو محدث .

وتأكيدا لهذه المقدمة البرهانية أقرت الاعتزالية نظرية الجزء الذي لا يتجزأ او مذهب انذرة Atom ، باعتبار ان العالم مركب من جواهر فردة تقف في تجزئتها ولا تتخطاه (١١٨) . ولما كان للعالم أول جزء ينتهي اليه ، كان

(١١٨) راجع النيسابوري . مسائل الخلاف . لوحة ١٣ - ٢١ ، وانظر الإلوسي : The Problem of Creation P.P. 271-277.

هذا العالم محدودا حادثا ، واذا كان حادثا ، فإنه بالضرورة يحتاج الى من يحدثه ، وهو القديم الاول الذي لا أول قبله ولا قديم غيره .  
 واذا كانت الاعتزالية قد حاولت اثبات خلق العالم وحدوثه بصياغاتها الاستدلالية على ضوء المفهوم المبدئي - للتوحيد - فإنها رصدت عموم الاتجاهات المعارضة التي قدمت فكرياتها من واقع ايدولوجياتها بصيغ فلسفية انتقائية .. الامر الذي يجعل من المناسب جدا ان نتعرف على وجهات النظر المختلفة التي سادت العالم الاسلامي لتبين في النهاية موقع الفكر الاعتزالي في محيط الاراء الفلسفية والكلامية الاخرى التي حاولت أن تعالج قضية الصلة بين الله والعالم ، وتردد بعضها القول بأزلية الطبيعة وخلق العالم ، وعلى هذا النحو ، فثمة اتجاهات مادية ومثالية وتوفيقية قدمت رؤاها في هذا المجال وهي :-

#### ١ - الاتجاه المادي :-

لعل اول التيارات الفكرية واعرقها فلسفيا ، هو التيار المادي المحض  
**Materialism** - الذي قرر مفكروه : بأن المادة اصل للكون ، وعليه  
 فإن العالم مفسر لذاته ، مكتف بذاته ، ليس بحاجة الى علة Couse  
 خارجة عنه لايجاداه او تحققه (١١٩) .

(١١٩) ساد التيار المادي الفكر اليوناني ابتداء من طاليس والرواقية وديمقريطس وابيقور ومرورا بالقرن السابع عشر عند هوبز وجاسندي وفي القرن الثامن عشر عند فلاسفة عصر الاستنارة ، وثمة انواع كثيرة من الفلسفات المادية في مقدمتها مادية ماركس وانجلز ويمكن ان تطلق على التيارات المادية الاولى - حيوية المادة - Hylozoism .  
 والمصطلح هو Cudworth . على ان المادية استقرت بالماركسية واصبحت ايدولوجيتها التي قالت بأزلية العالم وبان الطبيعة خالدة لا نهاية لها ولا حدود .

راجع كونستانتينوف واخرين . المادية الديالكتيكية ، ط دمشق ، ص ٨٩ .  
 وراجع كرم . المعجم الفلسفي ، ص ٦٩ .  
 والموسوعة الثقافية . ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٨٧٠ .

فالعالم مادي أزلي Eternity أبدي بجواهره واعراضه ، تسيره  
قوانين ذاتية آلية ، مما ينفي حاجته الى خالق باعتباره غير مخلوق ، فلا وجود  
للخالق أصلاً .

وأطلق المفكرون الاسلاميون على دعاء هذا الاتجاه - الدهرية -  
Naturalism ، او الزنادقة Atheism (١٣٠) ، لان تفسيرهم يفضي الى  
الى هي العلة السببية الاولى ( الله ) (١٣١) ١

## ٢ - الاتجاه المثالي :-

ولئن كان الاتجاه المادي يمثل مرحلة العبور من الميتافيزياء والتأملات  
التجريدية الى منهجية البحث العلمي المنظم في وحدة تركيب العالم وقوانينه ،  
وسببية العلاقات وارتباط الظواهر فيه (١٣٢) - فثمة اتجاه ثان اقترب منه ، في  
صوب اثبات قدم العالم بالزمان لا بالذات Eternal ، وان قدم المادة الاولى  
Prime Matter التي نشأ عنها العالم ، لم تكن من شيء ، والما وجدت  
بالتولد الذاتي - لذلك عرف هؤلاء باصحاب - الحدوث بالذات (١٣٣) - او  
القدم بالزمان .

واعتمد هذا الاتجاه في تفسيره لقدم العالم من ان علة الفعل الالهي في  
جوده وحكمته وقدرته ، وان الله لم يزل جوادا ، كريما ، حكيما قادرا ،  
فالعالم لم يزل ، اذ علته لم تزل ، وكذلك اذا كان الله غير فاعل ثم صار فاعلا ،

(١٢٠) راجع ابن كمال باشا : رسالة في تحقيق لفظ « رنديق » - مخطوط -  
الورقة الاولى .

وانظر الدكتور الالوسي :

The Problem of Creation P. 28-28 168. 170.

- (١٢١) ابن حزم . الفصل . ط مصر ١٢٢١ هـ ، ج ١ ، ص ٩ .  
(١٢٢) هنري توماس . اعلام الفلاسفة ( مترجم ) ، ط مصر ١٩٦٤ ، ص ٦٨ .  
(١٢٣) ابن حزم . الفصل ، ج ١ ، ص ٢٤٠ .

فقد لحقته استحالة ، لذلك ينبغي الاقرار بقدوم العالم بالزمان وان كان حادثا بالذات ويستمد وجوده منه ، تجنباً للمشكلات التي تترتب على القول إن الفاعل الكامل لا يفعل الا منذ الازل ، وهو ما يسمى : بالعلة التامة واستحالة الترجيح بلا مرجح<sup>(١٢٤)</sup> .

٣ - ويرتبط الاتجاه الثالث بالموقف الفلسفي ( المشائي ) ، الذي حاول صياغة موقفه الفكري في ضوء التكييف التلفيقي بين الدين والفلسفة اذ ان قبول الرأي الارسطي بقدوم العالم يعني انكار جملة العقيدة الاسلامية ، بانكار صيغة الخلق بالنسبة لله . وهو موقف يرفضه المتدينون . لانهم يعتبرون فعل الخلق قوام الجوهر الالهي ، ولهذا فان بعض فلاسفة الاسلام انحازوا الى الفكر الافلاطوني الذي جعل العالم - محدثا - ترك ترتيبه للصانع<sup>(١٢٥)</sup> .

ولئن كان الكندي قد أخذ بأرسطو وتابعه في آرائه ، فانه تنبه الى ما يعنيه القول بقدوم العالم ، لذلك كان على الفيلسوف العربي أن يتخذ موقفا انتقائيا في اعتماده على علة أرسطو الفاعلة *Efficale Causality* وعلى رؤية افلاطون ، فقدم برنامجا التلفيقي ( الجمعي ) من خلال الوجود ، على أنه علة قصوى هي الله الذي خلق العالم وقلمه واحكم قوانينه ، وسير بعضه علة للبعض الآخر .

وفعل الخلق هذا هو عملية ابداع *Creation* أي ايجاد من العدم *Privation* ، أي ان العالم مخلوق ، مستحدث ، وبذلك يجاري الكندي آراء بعض المعتزلة في عصره ، فنجد عنده استدلالا على حدوث العالم يستند

(١٢٤) راجع الالوسي . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد ١٩٦٧ ، ص ١٠٢ - ١٢٩ .

وراجع الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ط مصر ١٩٥٥ ، ص ٧٤ .

(١٢٥) راجع ابو زيان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ط مصر ١٩٧٤ ، ص ٢٣٥ .



على اثبات تناهي جرم العالم وزماته وحركته وهو أمر يمكن أن يقارن بدليل  
أبي الهذيل المستند الى تناهي الجرم . وكذلك ببعض أدلة ابراهيم النظام  
على بدء الزمان واستحالة التسلسل الى ما لا نهاية (١٣٦) .

ويمكن ان يلحق بالاتجاه المشائي Peripatetic الافلاطونية المحدثه  
New Platonism والتي عدلت فيما بعد وعرفت بنظرية الصدور او الفيض  
Theory of Emanation وقد حاول دعايتها تجاوز الصعوبات التي قد  
تنشأ عن صدور ( الكثير ) Multiplicity العالم المادي بتراكيه عن  
الواحد - Oneness صدورا مباشرا ، دون أن يترك ذلك على الذات  
الالهية تأثيرات كمية او كيفية ، فالواحد البسيط Simple من حيث هو  
واحد بسيط ، وانما يلزم عنه مباشرة صدور شيء واحد فقط (١٣٧) .

وعلى ذلك فإن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ  
واحد ، او جوهر واحد ، دون ان يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر  
- تراخ - أو انقطاع ، وكذلك كان قول الفارابي وابن سينا ، بفيض العالم  
عن الله (١٣٨) - مقابل نظرية الخلق من العدم (١٣٩) .

(١٣٦) راجع Walzer. R. Greek in to Arabic. London 1963. P. 187.

وانظر ابو ريده . رسائل الكندي الفلسفية ، ط مصر ١٩٥٠ ، ج ١  
ص ٦٣ والالوسي The Problem. P. 310.

(١٣٧) راجع نلليو . التراث اليوناني والحضارة الاسلامية ، ط مصر الثانية  
١٩٤٦ ، ص ٢٤٥ .

(١٣٨) راجع صليبا . المعجم الفلسفي ، ط بيروت الاولى ١٩٧٣ ، ج ٢ ،  
ص ١٧٢ .

(١٣٩) راجع . يوسف اكرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤٥ وما يليها .  
وانظر . الاهواني . الكندي فيلسوف العرب . ط مصر ( اعلام العرب )  
ص ٢٩٥ وما بعدها .

٤ - ويستغرق الاتجاه الرابع عموم التيارات السلفية الاتباعية بكافة مستوياتها الفكرية واتجاهاتها المذهبية ، التي كان اجماعها على ان الله خلق العالم من العدم . Creation Ex Nihilo عبر مبدأ السببية الالهية Causality فالله سابق للعالم ، وهو خالقه ، وهو الذي أوجده بعد أن لم يكن (١٣٠) .

وقد وصف هذا الاتجاه - ببدأ الابداع Creation والاختراع ، او الایجاد المنفصل ، او الخلق من العدم .

وكان بناء مثل هذه النظرية على مثل هذا النحو البسيط جزءا من النهج السلفي التقليدي - النقلي - في مواجهة الفلسفة المادية وقد قام اصحاب هذا النهج بمحاولات فكرية عديدة ومهمة لاسناد موقفهم غير أنه لم يحظ بالمقومات الفلسفية او المبرهنات التحليلية طوال القرون الاربعة الهجرية الاولى ، فيما اتاحت لهذا النهج فرصة الدعم الجدلي بفضل مثل الاتباعية - الغزالي - الذي أقام منظومة النقدية على موقف الماديين القائلين بأزلية العالم (١٣١) . ففي رأيه أن هذه - المشكلة - ترتبط بصلات أساسية بمشكلتين أخريين هما :

١ - مشكلة البرهان على وجود الصانع .

٢ - مشكلة الخلق والابداع .

وتبنى المتكلمون عموما البرهان على وجود الصانع على مقدمة الحدوث . فذهبوا الى أن العالم المخلوق الحادث ، يحتاج الى خالق ، اذ ان انكار خلق

(١٣٠) البغدادي . الفرق بين الفرق ، ط مصر ١٩٤٨ ، ص ١٠٧ . والكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٩٦ .

والشهرستاني . نهاية الاقدام . ط اكسفورد ١٩٣٤ ، ص ١١ - ٢٥ .

(١٣١) الغزالي . المنقذ من الضلال ، ط مصر ١٩٦٢ ، ص ١٥٣ وما يليها . والغزالي ايضا ، تهافت الفلاسفة ، ص ٩٤ وما بعد .

العالم يلزم عنه بالضرورة Necessity أن لا صانع له (١٣٢) .

اما طريق اثبات حدوث العالم (١٣٣) فإنه يتم عن طريق :-

- ١ - اثبات الاعراض أولا واثبات حدوثها ثانيا .
- ٢ - استحالة خلو الجواهر عن الاعراض .
- ٣ - بيان استحالة حوادث لا اول لها .
- ٤ - يترتب على هذه الدعاوى الافتراضية أن ما لا تسبقه الحوادث فهو حادث .

وبهذا البرنامج توثق الاتباعية - النقلية - قدرتها الجدلية من مواجهة الحركة المادية وعموم الارتيايين ، الا انها بوعي شديد ، امتدت عناصر فكرها الجدلي - العقلي - عن التراث العظيم الذي أغناه المعتزلة ، اضافة وتنظيرا في بناء فكري متماسك . بالرغم من الاحتجاجات الصاخبة التي أثارها السلفية بوجه هذا الفكر المستنير ، ووقوفها العدائي من مفكره وقادته .

واذا كانت هذه هي التيارات الفكرية الرئيسة التي كانت سائدة في عصر التقدم الحضاري ، فأين يقف الاعتزال من هذه الاتجاهات ؟ انه يقف على أرض العلم التجريبي وعلى أسس المنطق العقلي ، بغض النظر عن النتائج التي توصلوا اليها ، حسبنا أن تتابع قراءتنا لمنظومة فكرهم الرصين ، الذي اتسم بقدر كبير من الفاعلية والتأثير في رسم مستقبل الانسان والحضارة في العالم .

(١٣٢) حول تفاصيل مواقف المتكلمين وحججهم وراي الغزالي مفصلا ، وموقف

ابن رشد ايضا راجع :

الدكتور حسام الالوسي ، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ( مصدر سابق )

القسم الاول والثاني .

وراجع : الدكتور عرفان عبد الحميد . الفلسفة الإسلامية . بيروت ١٣٧ ،

وجلال شرف . الله والعالم . مصر ١٩٧٥ ، ص ٧٥ .

(١٣٣) راجع الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ١١ وما يليها ( بتفصيل ) .

# ١ - نظرية الجزء الذي لا يتجزأ<sup>(١٣٤)</sup> :-

في نطاق مباحث العالم وبقصد اثبات تنامي الاشياء وحدوثها قدم العلاف<sup>(١٣٥)</sup> نظريته في - الجوهر الفرد - والتي قوبلت باهتمام فائق من المتكلمين عموماً<sup>(\*)</sup> ، وبالاخص الاعتزالية والاشعرية فيما بعد .

والاساس النظري للجوهر الفرد يقوم على أن الجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع خاص ، لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج ، ولا بحسب الوهم ، او الفرض العقلي .

وتتألف الاجسام من أفراد ، بانضمام بعضها الى بعض . والعالم مركب من هذه الجواهر الفردة ، او الاجزاء غير القابلة للتجزئة او الانقسام<sup>(١٣٦)</sup> وان

---

(١٣٤) Substan الجوهر : المحتمل للاحوال والكيفيات المتضادات على

مقدارها . وعند المعتزلة ان الاجسام مؤلفة من اجزاء لا تتجزأ .  
الخوارزمي . مفاتيح العلوم ط ليدن . بريل ١٩٦٨ ص ١٧ وجزء لا يتجزأ  
او « ذرة » Atom الذي تتألف الافراد من مجموع افراده بانضمام بعضها الى بعض .

الجرجاني . التصريفات ، ط تونس ، ١٩٧١ ، ص ٤١ .  
(١٣٥) تنسب هذه النظرية الى ابي الهذيل العلاف ومعمّر بن عباد السلمي ،  
وهشام الفوطي من معتزلة البصرة . راجع بينس . مذهب الذرة عند المسلمين ، ط مصر ١٩٤٦ ، ص ٥٤ ، ٥٥ .

\* ان القول بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدى المتكلمين على النحو الذي بلوره  
المعتزلة أسباب يمكن معرفة تفاصيلها بالرجوع الى الالوسي في كتابه .

The Problem of Creation, Baghdad, 1967. P. 71.

ينبغي الإشارة هنا الى أن بعض المعتزلة رفض ( الجوهر الفرد ) أو الجزء الذي لا يتجزأ . مثل النظام الذي اعتبر الجسم الممتد في الابعاد الثلاثة هو أقل ما يتكون منه الشيء .  
راجع حسام الالوسي .

The Problem of Creation. P. 283.

(١٣٦) راجع الراوي . العقل والحرية ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

كان أبو الهذيل قد حاول أن يحل بالجواهر الفرد مشكلة التغير والثبات في العالم وتفسير ارتباطه بالعلة الاولى ، وتحول الطبيعة حسب القوانين والشروط التي وجدت في ظلها ، فأن العلاف افترض أن العالم يتكون من هذه الذرات البسيطة المتناهية في الصغر ، التي تنحل اليها عموم الموجودات الكونية ، والتي تتحرك مجتمعة فيحدث الكون •

او تنفصل عن بعضها فيحدث العدم •

والزمان حركة هذه الذرات ، والمكان هو تحقق هذه الذرات المنفصلة

فيه •

٣ - الجسم •

وبأبواب نظرية الجواهر الفرد يتصل البحث بطبيعة الجسم بأعباره نقطة الارتكاز التي يقوم عليها البحث في قضية الخلق •

فاذا كانت الجواهر الفردة لا تعتبر أجساما ، وانما يتكون الجسم من جوهريين او جزئين على الاقل ، فانه ينبغي التعرف أولا على حدود الجسم وابعاده فهو « الطويل ، العريض ، العميق » (١٣٧) أما عناصره التفصيلية فهي « يمين ، شمال ، ظهر ، بطن ، أعلى ، أسفل » • ان هذه الاجزاء تتناسب والجهات الست التي عرف بها الجسم ، كأن يكون كل جزء منه مقابل جهة من الجهات (١٣٨) •

فالاجسام هي عناصر تشكيل العالم ومنها يتركب ، وان كانت معرفتنا بهذه الاجسام معرفة مباشرة ، تقوم على الادراك الحسي ، وانها لا يمكن ان

(١٣٧) التهانوي . كشف اصطلاحات الفنون ، ط القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٣٦٨ - ٣٦٩ •

(١٣٨) راجع الاشعري . مقالات الاسلاميين . ط مصر ١٩٥٤ ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ •

تكون قديمة ومحدثة معا • بل ينبغي أن تكون على إحدى الصفتين ، الامر الذي يستدعي تعقلها بالنظر العقلي ، اذ لا يمكن أن تكون معرفتنا المباشرة لها بمجرد ادراكنا الحسي لها • لذلك فالتفكير يقودنا الى النتيجة التالية :

— لا يمكن ان تكون الاجسام منفكة عن الاعراض أي أن وجودها لا يدرك الا مع المحدثات التي تتقدمها في وجودها (١٣٩) •

فالاعراض بكل أنواعها — الحركة ، السكون ، القرب ، البعد ، تقضي الى أن الانسان لا يستطيع ان يعقل الاجسام الا من خلال أعراضها •

### ٣ — الاعراض •

العرض هو ما قابل الجوهر من حيث هو موجود ، ولا يقوم بذاته ، فلا يوجد الا متحيزا (١٤٠) ، فالعلاقة بين الجوهر والعرض ، علاقة وجودية وتعين ، اذ لا يمكن أن يحل العرض الا بجوهر يقوم به ويتشكل من خلاله •

وقد ميز المعتزلة بين الاعراض وبين الجواهر تمييزا واضحا ، فمقابل تحيز الجواهر • فإن الاعراض لا تتحيز بذاتها ، والجواهر تبقى والاعراض لا تبقى ، والجواهر لا تحل في غيرها ، وإنما تحل بها الاعراض • أما اثبات هذه الاعراض فإنه يتم « اضطراريا » وهو ما نعلمه من تصرفاتنا او من تصرف غيرنا من خلال مشاهدتنا للاحياء (١٤١) •

أما ما يقع في الجماد من الاعراض وما يتجدد في السماء والارض فإنه يعرف بدلالة (١٤٢) •

(١٣٩) راجع القاضي عبد الجبار • المختصر في اصول الدين ، ط مصر ١٩٧١ ،

ص ١٧٤ • وانظر : شرح الاصول الخمسة ، ص ٩٤ •

(١٤٠) الملاحمي • الفائق في اصول الدين ( مخطوط ) ورقة ٦ ب ، والقاضي •

الغني • المخلوق ١٦٧/٦ وما يليها • وخسيم • الجبائيان • ط طرابلس

١٩٦٨ ، ص ١٥٢ — ١٥٣ •

(١٤١) الملاحمي • الفائق • ورقة ٦ ب •

(١٤٢) القاضي • المحيط بالتكليف • ط القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٢٦ — ٢٧ •

وكان هدف المعتزلة(\*) من اجراء هذه البحوث التفصيلية هو مواجهة اصحاب نظرية الظهور والكمون ، الذين قالوا بقدّم الاعراض ، فكان على المعتزلة أن يجهدوا أنفسهم في الحجة على حدوثها من خلال جواز العدم عليها وقابليتها للتغير ، التي تؤكد حدوثها<sup>(١٤٣)</sup> ، واذا كانت الاعراض حادثة ، فيكون ما حلت به وهو - الاجسام - حادثة أيضا .

#### ٤ - الاجسام والاعراض :

وفي مجال مباحث الطبيعة وتناهي مركبات العالم وموجوداته المحدودة ، ناقش المعتزلة مسألة العلاقة بين الجسم والعرض ، من خلال قيام الاول بالثاني ، وعدم اتفكاكهما عن بعض ، اذ أن الاجسام بدون أعراضها لا ترى ولا يدرك حدوثها ولا تغيرها<sup>(١٤٤)</sup> . أي عدم تمرّي الجواهر او انفصالها عن الاعراض ، واخصها اللون ، فالاجسام ترى اذن وقد حلت بها الاعراض جميعها او بعضها . واجمع المعتزلة من ناحية أخرى على القول بأن الذي خلق الاجسام هو الله ، اذ لا قدرة للانسان على مثل هذا الصنع او أي شيء منه ، الا أنهم أقروا بقدرة الانسان على خلق الاعراض وما هو من جنسها<sup>(١٤٥)</sup> .

ولكن ما هي الاعراض التي يتمكن الانسان من خلقها وصنعها ؟

فئة من بالغ في قدرة الانسان ، فجعل الحياة والموت ( أعراضا ) في قدرة الله أن يمكن الانسان على فعلها . فيما نفى المفكر بشر بن المعتز أن يقدر الله الانسان على مثل ذلك ، الا انه بوسع الانسان أن يفعل أعراضا أخرى كالالوان والطعوم والروائح ، والحرارة ، والبرودة الخ .<sup>(١٤٦)</sup> .

\* يستثنى من ذلك النظام الذي قال بالكمون .

(١٤٣) القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ٩٥ - ١٠٤ .

(١٤٤) النيسابوري . مسائل الخلاف ( مخطوط ) ورقة ٤٦ - ٧٧ .

وانظر . الخياط . الانتصار ، ص ٧ ، ١٦ .

(١٤٥) بينس . مذهب الدرّة عند المسلمين . ط القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٧ وما يليها .

(١٤٦) الخياط . الانتصار ، ص ٦٣ .

وقد خالف أبو الهذيل بشرا في اعتبار هذه الاعراض مسا يقع في مجال القدرة الانسانية ، لكنه جَوَّز أن يقدر الله الناس على الاعراض التي تعرف كيفياتها ، كالحركات ، والسكون ، والاصوات والآلام . الخ (١٢٧) .

#### هـ - الحركة والسكون :

كان النظر في مسألة حركة الاجسام وحركة العالم في جملة ابرز القضايا الطبيعية التي استندت اليها المعتزلة في اثبات حدوث العالم ، فجعلوا الحركة والسكون من الاوصاف الطبيعية للجوهر الفرد (١٢٨) ، حتى يتأتى منه تكون الاجسام . مما جعل أبا الهذيل يعتبر الحركة والسكون شرطا مبدئيا لقيام الاشياء وتكونها (١٢٩) . فقي رأيه أن الاجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة . على أن الحركة والسكون ما هي الا أعراض تحل في الجسم .

على أن أهم مباحث الحركة والسكون ، هو ما حلله المعتزلة حول طبيعة العلاقة بين الحركة والسكون ، وفيما اذا كانت الحركة تولد سكونا ، او السكون حركة أم لا ؟

وقد هتفت المعتزلة ببغداد امكانية التوليد بين الاثنين ، لان الحركة والسكون في رأيهم ضدان ، والضد لا يولد ضده (١٣٠) .

واعطى البغداديون لهذه المسألة اتجاهين ، طبيعيا واخلاقيا (١٣١) .

فمن الناحية الاولى يفسر المعتزلة انقضاء التولد بين الحركة والسكون بدعوى أن الحركة صفة تكتسبها الاجسام من الوجود ، وبما ان الحركة تعني انتقال الجسم من مكان الى مكان اخر وهي اول ( كون ) في المكان الثاني

(١٢٧) المصدر السابق ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(١٢٨) النيسابوري . لوحة ٨٣ .

(١٢٩) الاشعري . مقالات الاسلاميين ١٩/٢ - ٢١ .

(١٣٠) القاضي . المغني . الرؤية ٣٣١/٤ .

(١٣١) بينس . مذهب الدرّة ، ص ٢٠ - ٢١ .



فإنها تستوجب مكانين وزمانين ، فيما لا يستوجب السكون «اللبث» في مكانه الواحد زمانين متتاليين . ولما كانت الحركة عرضا ، والاعراض حالة مؤقتة غير مستقرة وجميع الحركات تنتهي الى سكون .

وسحب معتزلة بعداد هذه المسألة الى دائرة ميتافيزيقا الاخلاق ، فلو أنهم أقروا ببدأ التولد ( الحركة سكونا والسكون حركة ) لاضطروا في نهاية الأمر الى قاعدة عامة تقرر : أن كل ضد يولد ضده ، وإذا وضعوا هذه القاعدة في المجال التطبيقي ، فستكون النتيجة : أن المعصية تولد مالميس بمعصية ولا تولد طاعة ، لأن الطاعة لا تكون من المعصية ، والكفر لا يكون من جنس الإيمان ، كذلك الحركة لا تكون من جنس السكون (١٥٢) .

والنتيجة : أن الحركات والسكون ، حالات متميزة الواحدة عن الأخرى فلا يمكن أن تولد أحدها الأخرى .

#### ٦ - علاقة الحركة بالجسم :

سجل المعتزلة خلافا آخر في علاقة الحركة بالجسم ، من خلال ما أثارتها مباحثهم في هذه المسألة ، — هل الحركة في الجسم أم تحدث له ؟  
أجاب النظام : بأن الحركة توجد في الجسم ، ينتقل بها من المكان الأول الى المكان الثاني ، معتبرا الجسم ذاته مكانا أولا . كأن تكون الحركة كامنة في الجسم أو هي التي تحركه (١٥٣) .

فيما يرى الحياثي : بأن الحركة تحصل بالجسم في المكان الثاني ، أما الكون الأول في المكان الأول ، فهو السكون .

وحظي رأي أبي علي هذا بتأييد قطاع معتزلة البصرة الأعظم . فيما بحث بتر بن المعتز هذه العلاقة على نحو آخر ، فقد اعتمد ( التجربة ) في تحديد

(١٥٢) القاضي . المغني . الرؤية ، ص ٣٣١ - ٣٣٣ . الأشعري . مقالات ٢/٢١ ، ٤١ ، ٨٨ . نادر . فلسفة المعتزلة ط مصر ١٩٥٠ ج ١ ، ص ١٩٧ .  
(١٥٣) البغدادي . الفرق بين الفرق . ط القاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٥٨ .

مكان الحركة ، فالحركة عنده تحدث لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني ولكن عندما يتحرك الجسم بها من الاول الى الثاني (١٥٤) .  
بمعنى آخر ؛ أن الحركة توجد في المكانين الاول والثاني ؛ أي أنها توجد في المكان ( الثالث ) الذي تمر به وتدوم فيه .

ولئن كان موقف بشر الهلالي يستند الى التجربة فان مفكر معتزلة البصرة القاضي عبد الجبار تابع موقف رفيقه البصري العلاف ، غير أن الحركة عنده تنتهي في اول الوقت الثاني ، في المكان الثاني ، لانها عرض ، والعرض لا يبقى (١٥٥) .

#### ٧ - نظرية الطفرة :

تحدد أبعاد هذه النظرية بأن يمر المتحرك في آئين من الزمان من نقطة اولى الى ثالثة لو عشرة ، فيكون قد اجتاز في آئين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاث او عشر آئات (١٥٦) .

والسبب الذي دعا النظام الى القول ( بالطفرة ) هو أنه كان مضطرا الى تقديم اجاباته على الاعتراضات التي تمسك بها معارضوه في ابطاله لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، اذ يرى قابلية الاجسام للانقسام الى ما لا نهاية بالقوة لا بالفعل (١٥٧) .

- 
- (١٥٤) الاشعري . مقالات ٤٢/٢ .  
(١٥٥) القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .  
(١٥٦) راجع الالوسي The Problem of Creation القسم الثاني / الفصل ٣ حاشية ٣٧ .  
وانظر الخياط . الانتصار ، ص ٣٢ - ٣٥ .  
الشهرستاني . الملل والنحل ١/٦٣ .  
وعبد الكريم عثمان . نظرية التكليف ، ص ١٤٦ .  
(١٥٧) راجع الدكتور حسام الالوسي دراسات . مبحث ٣ ص ١١٤ - ١٦٥ .  
والالوسي ايضا : The Problem of Creation Part 2. Ch 3- P. 61.  
وانظر أبو ريدة . النظام ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٣١ .

فكانت صياغته لنظرية الطفرة محاولة - توفيقية - بين المنتهني وبين تفسير الحركة والانتقال (١٥٨) .

غير أن نظرية النظام هذه لم تصادف قبولا من رفاقه ، فقد شدد القاضي عبد الجبار في أدلته على رفضها ، ففي رأيه أن المحل لا يجوز أن يحصل في الوقت الثاني في المكان الثالث ، لأنه يؤدي الى ( الطفر ) (١٥٩) والا لا يمكن لاحدنا أن يصير في الوقت الاول بالبصرة ، وفي الثاني في الصين . بدون تنوع المسافات ، وإن يرى ما وراء الجدر لطرر الشعاع عليه . حتى لا يكون الحادث مانعا .

#### ٨ - نظرية الكمون Theory of Virtuality

قوام هذه النظرية كما وضع خطوطها الفكرية النظام هي « ان الله خلق الدنيا جملة » (١٦٠) . بجميع موجوداتها دفعة واحدة على النحو الذي نراه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا ، وانه لم يتقدم خلق انسان خلق انسان آخر ، غير أن الله آكمن بعضها في بعض ، والتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها (١٦١) .

ولئن كان المنحى العام لهذه النظرية يرتبط بمبدأ التوحيد : فإن متأخري المعتزلة اعتبروا القول بهذه النظرية أسوأ من موقف الدهرية (١٦٢) ، فقد تقي لولئك - المصانع - فأنسجم تفهيم مع القول - بالطبع - واثبتته هؤلاء ، فكيف يصح سلب الخلق عنه ، الامر الذي جعل قاضي القضاة المعتزلي يرى في ابطال القول بالكمون والظهور مهمة التوحيد الاولى ، لان اقرار هذه النظرية

(١٥٨) راجع عبدالكريم عثمان نظرية التكليف ، ص ١٤٦ .

(١٥٩) القاضي ، المحيط ، ص ٣٨٧ .

(١٦٠) الخياط . الانتصار ، ص ٥٢ .

(١٦١) الكرمانى . الفرق الاسلامية ، بغداد ١٩٧٣ ، ص ١٦ .

(١٦٢) الخياط . ص ١٦ وما يليها .

يفضي إلى القول بقدوم الاعراض ، وان النتائج التي تترتب على هذه النظرية من شأنها مصادرة الشريعة وتكاليها وإبطال النبوة ومعجزاتها (١٦٣) . ولما كانت هذه النظرية تبتدىء من الاعتقاد بأن الاعراض وكل ما يمر على الاجسام من تغيرات تحدث بطبع المحل ( أي الجسم ) تصدر منه ، فالله يوجد الاجسام ولا يخلق الاعراض (١٦٤) .

#### ٩ - نظرية المعدوم (١٦٥) Non Being

من واقع الاصل العقائدي ( التوحيد ) الذي يقرر أن موضوع العلم الالهي قديم ، ولما كان الله يعلم الاشياء قبل كونها لزم أن تكون هذه الاشياء - أشياء - قبل وجودها او تحققها ، في المجال الكوني المادي (١٦٦) .

وقد أثارت هذه النظرية معارضات داخل منظمة الاعتزال وخارجه ، فقد نفى البلخي (١٦٧) أن يكون المعدوم - ذاتا - في عدمه ، وانكر ابو الهذيل والملاحمي صفة الذاتية للمعدوم واعتبروا الاقرار بشيئية المعدوم ، يؤدي الى تصور ثان في ( القديم ) لأن تصور حقائق الاشياء وأحكامها ، يثبت في عقولنا قبل وجودها .

(١٦٣) راجع القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٤ ، والمحيط بالتكليف ص ٣٧ . وشرح الاصول الخمسة ، ص ١٠٤ - ١٠٧ .

وانظر . ابو ريذة . النظام ، ص ١٥٧ .

(١٦٤) راجع عثمان . نظرية التكليف ، ص ١٤٧ .

(١٦٥) راجع الملاحمي . الفائق ، ورقة ٢٨١ . النفي . بحر الكلام ( مخطوط ) ورقة ٣ ب . وانظر الشهرستاني . نهاية الاقدام . ط اكسفورد ١٩٣٤ ، ص ١٥١ .

البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٩٥ .

الاسفراييني . البصير في الدين ، ص ٣٧ .

عثمان . نظرية التكليف . ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(١٦٦) راجع الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ٣٣ .

(١٦٧) الملاحمي . الفائق في اصول الدين ورقة ٢٨١ ، ٢٨٢ ب ، ١٣٩ .

واذا كانت نظرية المعدوم التي توصل اليها المفكر البغدادي (الخياف) (١٦٨) قد أثارت مثل هذه الاستياءات في صفوف المعتزلة ، فإنها رفضت من قبل السلفيين رفضاً قاطعاً ، فقد وجهت الاتباعية - الاشعرية والظاهرية وكل الاتجاهات النقلية - هجومها على تفسير الخياط ، لانه في رأيهم يفضي الى اقرار القول ( بقدم العالم ) (١٦٩) . لانهم حملوا تفسيره بشيئة المعدوم ، على القول بقدم الاجسام ومن ثم « قدم العالم » . فيما بتبدى نظرية المعدوم تقرير رؤيتها « بأن الاشياء أشياء قبل كونها » (١٧٠) لان الله حين ينسخ الاشياء صفتها الوجودية ، فإنه لم يصف اليها جديداً غير صفة « التحقق أو الوجود » (١٧١) لان معرفته بها معرفة قبلية *Apriori* ، وارتباطاً برؤية اعتزال التجريدية للصفات الالهية ( ليس كمثل شيء ) (١٧٢) وانه لم يزل عالماً بالاشياء قبل كونها أجساماً واعراضاً ، فالجسم جسم قبل كونه ، ومؤلف قبل كونه فلو أن الله هو الذي خلق الاشياء ، لكأنت ماهياتها كسايته (١٧٣) ، الامر الذي جعل أبا الحسين الخياط يتفادى الصعوبات الي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الاشياء ، فقدم نظرية المعدوم ، التي انتهت الى القول بأن الله لم يخلق الاشياء ، قدر ما أضفى عليها صفتها العينية أو الوجودية (١٧٤) .

ووفق هذه الرؤية تخطت معتزلة بغداد التناقض الذي ينتج عن قدم الماهيتين الالهية والشيئية .

- .....
- (١٦٨) راجع ثورة العقل مصدر سابق ، ص ١٧٢ .
- (١٦٩) راجع البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ١٨٠ ، وانظر خشيم . الجبائيان ، ص ٨٣ .
- (١٧٠) الاشعري . مقالات ١٢٠/١ ، ١٧٠/٢ .
- (١٧١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ١٥١ - ١٥٥ .
- وانظر : فاخوري والجر . تاريخ الفلسفة العربية ط بيروت الاولى ١٩٧٥ ج ١ ، ص ١٥٦ .
- (١٧٢) سورة الشورى آية ١١ .
- (١٧٣) العقل والحرية ، ص ٣١٤ .
- (١٧٤) الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ١٥٥ .



## البعد النظري الثاني

### « العدل »

تتوَّق فلسفة « الانسان » في رؤية الاعتزال الاخلاقية عبر موضوع « العدل » على نحو تبادلي متطور ، تتواصل حركته الجدلية في علاقة الفكر بالواقع ، ومن هنا كانت المواجهة الفكرية بين أنصار العدل ، وبين الجبرية وحتمياتها اللاهوتية ، وفي التصدي المباشر لانحراف السلطة السيامية او الحاكم الاعلى للدولة ، في حالة تخطيه اجماع الجماهير الاسلامية او في تقيده بمصالحها على أي وجه من الوجوه .

والاصل النظري لمبدأ العدل ينطوي على مفهوم أولي هو أن الانسان لا يتكلف الا في القدرة على ماكلف عليه في كفره وايمانه ، في طاعته ومعصيته . فالعدل ، يعني اثبات القدرة والمشية والارادة ونسبتها للانسان المكلف حقيقة وواقعا لا مجازا أو قياسا ، تأكيدا لاستقلالية الفعل الانساني ، وتحرره من الجبرية الميتافيزيقية ، والحتمية الطبيعية ، وتأكيدا لفاعليته الارادية على الصنع وايجاد ، واعتبار الجزاء ثوابا او عقابا ، ثمنا وفاقا لما قدمه الانسان الملتزم من اعمال ، وما أتى به من افعال ، ومن ثم نسبة العدل الى الذات الالهية وتوقي التجوير عنها ، بالتنزيه المحض ، وازاء هذه الرؤية الاخلاقية العميقة لمعنى

العدالة الالهية ، أصبح المعتزلة يعرفون « بأهل العدل » دلالة متطورة على موقفهم الفكري والعلمي معا ، الذي تمكن من أن يجمع صفوف عموم الاتجاهات الاسلامية المستنيرة التي تسعى بالتضامن مع حركة الاعتزال الى توسيع سلطة العقل وتوطيد منهجه بالدفاع عن حقوق الانسان في الحرية والاختيار .

ويمكن من ناحية أخرى ملاحظة الوجه الآخر لمصطلح ( العدل ) لا من خلال المنهج الوصفي الذي يكتفي بالمشاهد المباشرة للظاهرة الدينية ، بل في عملية النقد والتحليلات الداخلية حيث يتوضح مفهوم مبدأ العدل الذي استغرق الجدليات العقلية الرصينة ، والحوار الخصب مع مثلي الاتجاهات المناهضة لفكر الحرية والاختيار ، وفي مقدمتهم محور الجبرية . وتحت ضوء الفلسفة وفي ظل منطقها التعليلي كانت جدلية العدل ، في نقض دعاوى الحتميات الماورائية ، والقيائية ، بكل أدواتها الفكرية والمنهجية ، وبذلك وضعت الاعتزالية يدها على أبرز موضوعات الحضارة الانسانية واكثرها فعالية وهي « حرية الكائن البشري » ! من أين تبتدىء وبأي أداة يمكن تحقيقها ، والى أي مدى يمكن أن تحتسب فعاليتها . ومن هنا كانت الفلسفة الاعتزالية مشروعاً للحياة وللتقدم ، ورسالة للمستقبل وبمثل هذه الرؤية الجديدة أسهم أصحاب العدل بقدر كبير في تقليص الفلسفة اللاهوتية التي تمسكت بحكم مصالحها الاجتماعية والسياسية بعقيدة القضاء والقدر في تفسير الخطيئة وتبريرها بالجبر الالهي .

وازاء البناء الاخلاقي المتماسك لقضية الحرية ، كان الموقف الاعتزالي يبرهن بالكلمة والفعل ، على وعي تاريخي تقدي يندرج في تديرات عقلية وواقعية في تحديد المسؤولية الاخلاقية للانسان من موقفه وفعله ، وحرية ارادته فلا فصل بين الاختيار والالتزام ، كذلك فليس ثمة مسافة بين النظرية والعمل .



## ١ - « الصلاح والاصلاح »

وبهدف وضع المقدمات الاولى لقضية الحرية وفي الدفاع عن ارادة الانسان الفاعلة . وقدرته المؤثرة في اختيار الفعل أو تركه . من أجل ذلك كله قدمت الاعتزالية « نظرية الصلاح والاصلاح » في برنامجها الفلسفي ، والتي اشتقت مقدماتها من أصلها العقائدي الثاني ( العدل ) .

وقد ابتدأت المعتزلة صياغة نظرية الصلاح والاصلاح على النحو المنطقي التالي :

مادام الله عادلا فهو لن يفعل الا ما هو أصلح لعباده ، ولأنه خلق العالم لفرض غاية وحكمة ، ولأن العمل دون غاية تبرره ، أو حكمة يتوجه اليها ويستهدفها يصبح عبثا<sup>(١)</sup> .

ولما كان الله حكيما عادلا ، فانه خلق كل شيء لصالح الانسان وصلاح عالمه<sup>(٢)</sup> . ولذلك فان كل أفعال الله صلاح للانسان<sup>(٣)</sup> . هذه هي الصياغة العامة لنظرية الاعتزال التي لم تكن في أساسها الا نتيجة لمقدمات أولية تجمع من حولها الجدل المكثف وعمقت اصولها الحوارات الفكرية الخصبة فيما بين مفكري بغداد والبصرة ، فثمة اختلافات تفصيلية بين المدرستين حول فكرة الصلاح وكيفية احتساب تقديراتها على نحو يؤكد العدل الالهي من جانب . ويوطد مبدأ حرية الارادة من جانب ثان .

فالمفكرون البغداديون أوجبوا على الله فعل الاصلح للانسان في دينه ودنياه ، فالله لا يدخر الا أن يفعل أقصى ما يقدر عليه في استصلاح الانسان والا كان بخيلا ظالما<sup>(٤)</sup> .

(١) القاضي عبد الجبار . المحيط بالتكليف ، ص ١٢٠ ، ١٧١ ، ٢٣٤ .

(٢) القاضي . المغني . الاصلح ج ١٤ ، ص ١٨ - ١٩ .

(٣) الحاكم الجشمي . شرح العيون ، ط تونس ، ١٩٧٤ ، ص ٦٤ .

(٤) راجع الجويني . الارشاد . ط مصر . ١٩٥٠ ، ص ٢٨٧ .

فيما رفض معتزلة البصرة التفسير البغدادي الذي وصل في رأيهم الى أقصى درجات التعرض والتشويه للذات الالهية . ومن هنا كان اجماعهم على أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه اذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة . وعلى قاعدة هذا التفسير أنشأ ممثل معتزلة البصرة القاضي عبد الجبار البعد النظري لفكرة الصلاح ، وبذات الاتجاه العقلائي رتب دلالاته ، فالصلاح وجد في رأيه نحو النفع ودفع الضرر ، وعليه فلا يجب الفعل على الله لانه صلاح أو أضرار « لانه تعالى لا يفعل مع عباده الا ما ينفعهم لان أفعاله كلها حسنة » (٥) .

ويبدو أن نظرة القاضي العقلانية تنفي فكرة الالتزام البغدادية . كما انه لم يتقبل مبدأ الوجوب في تفسير فكرة ( الاصلح ) ، لأن الصلاح والاصلاح في اعتقاده لا وجوب فيهما ان لم يتعلق بالدين (٦) ، نحو الاعراض عن الآلام غير المستحقة ، والثواب على مشاق التكليف وكذلك اللطاف والارزاق الخ . . » (٧) .

على أن بقي فكرة الالتزام لا يعني انتفاء فكرة « العناية الآلهية » في الحياة الدنيا ، فثمة ما يمكن أن يقوم الله به من ( التفضيل ) على عباده ان شاء .

وازاء الفصل أو التمييز بين فكرة الوجوب الدينية وبين التفضل الديني ، فان القاضي عبد الجبار وجه عنايته النقدية لمنظومة أفكار بشر بن المعتز القائل « ان لله أظافاً لو فعلها بالكافر لآمن ، الا انه لم يفعل ، لان

- 
- (٥) القاضي . المغني . الاصلح ٣٢/١٤ وما يليها .  
 (٦) القاضي . شرح الاصول الخمسة ، ص ١٣٤ والاصلاح ص ٢٣ - ٢٤ .  
 وانظر الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ٤٠٥ .  
 (٧) الاصلح ، ص ٢٣ - ٢٤ والالوسي The Problem القسم ٢ الفصل ٤ ، ص ٣٥٤ .

واجبه هو ازالة علة المكلف وتمكينه»<sup>(٨)</sup> معتمدا على الاستدلال السعبي.  
« ولو شاء الله لجمعهم على الهدى »<sup>(٩)</sup> ، « ولو شاء ربك لآمن من في الارض  
جميعا »<sup>(١٠)</sup> .

ويبدو أن بشرا « أوّل الخطاب القرآني بما لا يتعارض مع نظريته »<sup>(١١)</sup> .  
وبين أن المقصد الالهي هو أن يفهم العباد أنه لو أراد أن يضطرهم ويلجئهم الى.  
الايمان لفعل ذلك<sup>(١٢)</sup> ، الا ان حكمته اقتضت أن يكون التكليف متلازما الى.  
اختياراتهم وافعالهم الحرة اضافة الى ألطافه تعالى بهم » .

ومن هنا تتبدى الدلالة العميقة لمباحث نظرية الصلاح والاصح في منظور  
معتزلة بغداد التي صيغت بشكل نهائي على يد مفكرهم بشر بن امّتر الذي.  
وجه معالجاته الجدلية الى الانسان بأقصى درجات الادلة الكلامية والفلسفية.  
ابرازاً لمدى فاعليته الارادية المقتدرة باختيارها على العمل والحركة . يغذي  
حريتها الوعي في موجبات العزم وعلى المتحقق منه بالتنفيذ الفعلي المباشر في.  
الواقع .

## ٢ - « اللطف الالهي »

وتواصل الاعتزالية تنظير فكر الحرية والاختيار في بحثها الدائب عن.  
القضايا والمبرهنات التي تباشر فهي الحتمية ، وتوثق الاطار النظري للحرية.  
الانسانية ، وفي هذا المجال التقط المعتزلة مفهوم ( اللطف ) ، الذي اصطلح

(٨) راجع الخياط المعتزلي . الانتصار ، ص ٦٤ - ٦٥ .

والمغني . اللطف ، ط مصر ، ج ١٣ ، ص ٤ .

وشرح الاصول الخمسة ، ص ٥٢٠ - ٥٢١ .

(٩) سورة الانعام ٣٥ .

(١٠) سورة يونس ٩٩ .

(١١) القاضي . تنزيه القرآن عن المطاعن ، ط بيروت ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(١٢) راجع القاضي . المحيط ، ص ٣٧٤ - ٣٧٥ .

وانظر عبدالكريم عثمان . نظرية التكليف ، ط بيروت ١٩٧١ ، ص ٤٠٦ .

عليه » بأنه كل ما يوصل الانسان الى الطاعة ويبعده عن المعصية • لان الله تعالى لا يريد الا السعادة والنفع لعباده ، فبعثه الانبياء للناس انما هي رشاد لهم وهدى نحو طريق الحق مجنبا اياهم الشر الذي يؤدي الى فرقتهم وشتاتهم « (١٣) » .

فاللطف يحمل على أنه : عون وانتقاد ، بغيرهما يظلم الانسان (١٤) • .  
ولما كان الله عادلا في حكمه ، رؤوفا بعباده ، ناظرا الى مصلحتهم ، فانه لا يرضى للناس الكفر ولا يريد ظلما للعالمين (١٥) • .  
فهو لم يدخر عنهم شيئا فيما يعلم ، أو يرى أنه اذا فعله أتوا الطاعة والصلاح (١٦) • .

هذه هي الملاحظات الاساسية التي قدمت بها المعتزلة مفاتيح نظرية اللطف ، عن طريق تحديد مفهومها الديني والديوي والانساني باعتبارات عالية لمعنى العدالة الالهية ، ولمعنى الحرية الانسانية ، والتي تعد في مقدمة مباحث اصحاب العقل والحرية ومن ابرز موضوعات الجدل بينهم من ناحية الالتزام الاخلاقي لفكرة « الوجوب » التي انطوت على تفسيرات تبعا لمدى رؤيتهم لهذه الفكرة وفهمهم لدلالاتها • فقد تمسكت مدرسة البصرة بفكرة « الوجوب » وتعلقت بها على نحو تبريري يرى :

« أنه لا سبيل الى هداية الناس الا باللطف الالهي » • فيما كان مفكر معتزلة بغداد ومؤسس اتجاهها الكلامي ينفي هذه الفكرة التي تلزم الله الهداية • ففي رأيه ، أن الفعل الالهي فعل حر اختياري ، لذلك فان منح

(١٣) القاضي . المغني . اللطف ، ج ١٣ ، ص ٥١٤ •

(١٤) المصدر السابق ، ص ٧ •

(١٥) القاضي . المختصر في اصول الدين ، ط مصر الاولى ١٩٧١ ، ضمن مجموعة (رسائل العدل والتوحيد) ، ص ١٠٧ •

(١٦) الشهرستاني . الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٥٥ ، ٥٦ •

اللفظ متوقف على الله ذاته ، يمنحه لمن يشاء ويحجبه عن من يشاء ، وأنه غير ملزم بمنح هذا اللفظ أصلاً<sup>(١٧)</sup> .

والدلالة التي اعتمدها بشر بن المعتز في رفض مبدأ الوجوب البصري. هي أن الفعل الالهي الاختياري قادر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن. لآمن<sup>(١٨)</sup> . وأيضاً ، لو كان فعل اللفظ فعلاً واجباً على الله ، لما وجد في العالم عاص أو كافر .

وإذا تحقق مثل هذا الافتراض ، فإن ذلك يقضي بانتفاء الثواب والعقاب . وإذا ما تحقق في المكلفين من عصي الله ومن أطاعه ، علمنا بالضرورة المباشرة أن اللفظ لا يجب على الله تعالى ولا يلزم بفعله<sup>(١٩)</sup> .

وتشير الملاحظات الفاتية الى أن بشر بن المعتز وثق موقعه الكلامي من العناية الالهية ومن طبيعة اللفظ الالهي ، من خلال ايمانه ، من أن الله ذات. كاملة ، « فهو لا يفعل الا ما هو أصلح لعباده ، ويطبق عدله على من يستحقه<sup>(٢٠)</sup> ، ولاجل ذلك فلا مبرر لوجوب اللفظ عليه تعالى »<sup>(٢١)</sup> . وبفعل المراجعات النقدية التي اجراها البصريون على جملة الفكر البغدادي ، فقد أعيدت هذه المسألة الى دائرة النقد الجدلي ، فسجل مفكر البصرة القاضي عبدالجبار خلافاته على ابن المعتز ، كما رفض موقف رفاقه القدامى الذين أوجبوا « اللطاف » على الله بصورة مطلقة<sup>(٢٢)</sup> .

(١٧) الخياط . الانتصار ص ٦٤ - ٦٥ .

(١٨) القاضي ، شرح الاصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .

(١٩) الاشعري . مقالات الاسلاميين ، ط مصر ١٩٥٤ ، ج ٢ ، ص ٢٢٣ .

(٢٠) القاضي ، شرح الاصول ، ص ٥٢٠ وما يليها .

(٢١) انظر عبدالستار الراوي ، ثورة العقل ( دراسة فلسفية في فكر معتزلة.

بغداد ) ، ورقة ٩٤ - ١٩٧ .

(٢٢) عبدالستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٤١٠ - ٤١١ .

لذلك أثر القاضي أن يقدم مسألة اللطف في إطار نظري ذي صيغة  
منهجية واضحة الأبعاد والتفاصيل .

فقوام اللطف عنده يقضي ، الاحتمالات الثلاثة التالية :

١ - اما ان يكون متقدما للتكليف .

٢ - أو مقارنا له .

٣ - أو متأخرا عنه .

فإن كان متقدما فلاشك أنه لا يجب ، الامر الذي يؤدي الى انتفاء مبدأ  
الضرورة والالزام ، اذ أن اسقاط الوجوب في الاحتمال الاول ؛ انه كان ينبغي  
ازاحة علة المكلف . واذن لم يكن ثمة تكليف يوجب هذا اللطف ، فينتفي  
مبدأ الوجوب في الاحتمال الثاني ايضا في حال - المقارن - لان أساس  
التكليف هو تفضل من الله ابتداء وليس من فرق بين أن يكون اللطف في  
( الواجبات ) وبين كونه لطفًا في ( النوافل ) أيضا (٢٣) .

فكان يتعين عليه اللطف سواء كان لطفًا في فريضة أو نافلة ، ويدعم  
هذا الوجوب ويثبت صحته : هو أن الله تعالى اذا كلف المكلف وكان هدفه  
بذلك تعريضه الى درجة الثواب ، وعلم أن في قدرته الفاعلة اختيار الواجب  
واجتناب القبيح ، فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل ، والا عاد بالنقض الى  
غرضه وصار الحال فيه كالحال في أحدنا ، اذا أراد من بعض أصدقائه أن  
يجيب الى طعام قد اتخذه ، وعلم من حاله أنه لا يجيبه الى طعامه ، الا اذا بعث  
اليه ببعض أعزته من ولد أو غيره . فانه يجب عليه أن يبعث ، حتى اذا لم  
يفعل عاد بالنقض على غرضه كذلك ههنا (٢٤) .

(٢٣) القاضي ، شرح الاصول ، ص ٥٢١ .

(٢٤) المصدر السابق ، ص ٥٢١ - ٥٢٥ .

## ✽ تحليل نقدي :-

وفي مجال تحليل أبعاد نظرية اللطف وتقييم مبادئها الكلامية تبرز عدة ملاحظات تبتدىء بتدقيق مصطلح « اللطف » ، ومحاولة فحص دلالاته الكلامية .

فاللطف ؛ يعني ( عون الهي ) يأتيه الله للانسان على سبيل المنحة (٢٥) ، أو يوصف بأنه ( توفيق ) ، اذا وافق الطاعة ، أو يجيء هذا المصطلح بمعنى ( العصمة ) ، اذا امتنع الانسان عن فعل الشرور ، او يسمى ( هداية ) . هذه هي المقابلات الاصطلاحية التي وضعها المعتزلة البصريون لمعنى الرعاية الالهية . والتي توثق بجملتها معنى اللطف لكونه يقرب الانسان من الطاعة ويبعده عن المعصية . لذلك وجب على الله تعالى ( اللطف ) .

ان مثل هذا التحديد الصارم الذي تمسك به البصريون ، والذي وضع مبادئه الاولية كل من أبي الهذيل والنظام يعرض في رأي مخالفهم الذات الانسانية للضياع واللاجدوى واللا انجاز . وبنفس القدر فأن اللطف على هذا النحو انما يلغي الارادة الانسانية ويعطل فاعليتها ، ويحد من نشاطها الاخلاقي ، ويجعل فعلها مقيدا بالرعاية الالهية ، ومعقلا بمبدأ الوجوب الذي يلزم الله بفعل أقصى ما يستطيع ليتجنب الانسان مغبة ارتكاب الشرور أو ايقاع المظالم . ومن ثمة فان الله سيكون في دائرة حتمية الفعل الذي يتوجب عليه ان يعمل لينقذ الانسان من الخطيئة . ان مثل هذه النتيجة لنظرية اللطف في الموقف الكلامي لمفكري البصرة تعد تخطيا يلغي مبدأ العدل الذي ابنتى اصوله المعتزلة الاوائل ، وكذلك فإنه ينفي بطريقة غير مباشرة المعنى الحقيقي الذي يقف من ورائه فكر الحرية والاختيار .

ولذلك لم يحتو مفكرو بغداد هذا الموقف بل رفضوه كأشد ما يكون

الرفض .

---

(٢٥) يوسف كرم وآخرون ، المعجم الفلسفي ، ط مصر الاولى ١٩٦٦ ، ص ١٤٣ .

فالدين بجملته ونظامه وتفصيله ينبغي ان يفسر من أجل الانسان  
ولصلحته ويهدف سعادته وتحرير عقله وفعله ، اذ لو افترضنا صحة فكرة  
الالزام الالهية ، وتعلق فعل الانسان بالفعل الالهي ، فان ذلك سيفضي في  
النهاية الى تجريد الانسان من أدواته الارادية وسيصبح الانسان بعقله وارادته  
ودعاء فارغا يمتلىء الا بالقوة الحتمية الهية كانت أم طبيعية ، • ومن ثم  
فلن يكون من معنى للدين او قيمة أخلاقية لقوانينه في العقاب والثواب •

ويبقى اللطف في التفسير البغدادي منحة متوجة بمحض اختيار الله  
يمنحها لمن يشاء ، ويبقى الانسان هو العقل المدير ، والارادة الفاعلة ، والقدرة  
الواعية ، يمتلك حريته ويتحمل مسؤوليته على قدر عزمه للفعل وتنفيذه له •

— ٣ —

### ✱ السببية الانسانية

امتدادا لفلسفة الاعتزال في الحرية والاختيار ومن أجل اثبات قدرة  
الانسان وأهلية فعله الارادي ، عولجت قضية التولد (٢٦) ، Nativism ،  
التي تنطوي على التجاور والتداخل بين السببية الكونية وحتميات قوانينها  
العلمية ، وبين السببية الانسانية ومديات تأثير فعلها ، في مقابل أحادية التفسير  
الميتافيزيائي الذي تبنته مذاهب الجبر اللاهوتي من ناحية ، والحتم المادي  
من ناحية أخرى •

ازاء ذلك كان من الطبيعي أن يكون - الفعل الانساني - موضوع  
السببية • الذي دشنته معتزلة بغداد بنظرية التولد ، فبحثوا في ما يتولد عن  
الفعل الانساني ، وابتدأوا بالتساؤل التالي :

---

(٢٦) التولد Nativism الفعل الصادر من الفاعل بوسط ويقابله الفعل  
المباشر ، وهو الصادر عن الفاعل بدون وسط .  
راجع صليبا . المعجم الفلسفي . بيروت ١٩٧١ ، ج ١ ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ •



إذا كان الفعل الانساني مخلوقا له ومن صنعه ، فما القول في الافعال التي تتولد عن عمل الانسان وفعله ؟ •

أهي أيضا من صنع الانسان وخلقه ؟

فاذا ضرب انسان انسانا آخر ، فلا شك أن «الضربة» من خلق الضارب •  
ولكن ما الرأي في ( الالم ) الذي يحسه المضروب وهو ( المتولد )  
عن الضربة ؟

أهو كذلك من خلقه ؟

وكذلك اذا رمى انسان سهما فقتل المرمي ، فما القول في القتل ، أهو كذلك من فعل الرامي ؟

أجاب بشر بن المعتمر عن هذه التساؤلات :

بان كل ما تولد من فعلنا فهو فعل مخلوق لنا ، فالوان الاطعمة وروائحها ومذاقاتها ، والالم واللذة ، من خلق الانسان ومن فعله الارادي (٢٧) • واذا كانت اجابة بشر عامة وغامضة بعض الشيء فان أبا الهذيل العلاف ميز بين المتولدات فقال :

ان كل ما يتولد عن فعلي مما أعلم كيفيته فهو من فعلي ، وما لا أعلم فلا ، فالالم وصعود الحجر ، ونحو ذلك من فعلي ، أما الالوان والطعوم والروائح وسواها ، فتعزى الى الفعل الالهي (٢٨) •

وفي تقدير النظام ان الانسان لا يفعل الا ( الحركة ) فما ليس بحركة ليس من صنعه ، ولا يفعل الانسان الحركة الا في نفسه ، فاذا رمى حجرا

(٢٧) الخياط . الانتصار ، ص ٦٢ .

وانظر : دائرة المعارف الاسلامية ، ط انقرة ١٩٣٧ ، مجلد ٣ ، ص ٦٦٠ .  
(٢٨) القاضي . المغني ، التولد ، ص ١٢ ، وانظر امثلة على التولد :

الخياط . الانتصار ، ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٦ ، ٧٧ .

الاشعري . مقالات الاسلاميين ٧٩/٢ - ٨٠ .

وتحرك الى أعلى أو الى أسفل فذلك ليس من فعل الانسان ، وإنما من فعل الله ، بمعنى ان الله طبع الحجر على الحركة اذا دفعه دافع . فصلاة الانسان وصيامه وجبه وكرهه كلها « حركاته » . أما الالوان والطعوم والارايح فليست من فعله ، لأنها ليست حركاته (٢٩) .

وتواصلت جدليات الاعتزالية في بحث فكرة الحرية ، وتحديد المسؤولية يتخذ من المواقف ووجهات النظر الذاتية ابعادا جديدة في التعبير عن ثقافة أو خبرة شخصية والتي تبلورت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، اذ انبثق فكر علمي مستنير تمثل في نهج ابي عبدالله الاسكافي الذي أفادته قراءاته الفلسفية المتنوعة الاتجاهات والمصادر في تحديد الاطار النظري « للتولد » كما مكنته مقدمات رفاقه وخبراتهم الكلامية من توضيح هذه المسألة الى حد كبير .

فابتدأ في التمييز بين نوعين من الافعال :

أولهما : المباشر ، الذي يصدر عن الانسان والذي يحتاج فيه الى ( قصد ) او هدف ، ويحتاج الى كل جزء منه الى ( تجديد ) و ( عزم ) و ( ارادة ) له .  
وثانيهما : الفعل المتولد ، فهو ينشأ عن فعلنا المباشر وخرج عن ( مرادنا ) ، فلا يمكننا تركه او استدراكه (٣٠) .

وبمثل هذا التحديد الدقيق يعالج المفكر البغدادي مسألة في غاية الاهمية وهي البدايات الصحيحة ، ومقدمات البحث ومصطلحاته ، وهو أمر يعني دائرة العلم المنهجي في ابراز النتائج العلمية لاي بحث .

ومن هنا يمكن ان تتبين بوضوح مدى الاسهامات الفعلية التي قدمها الاسكافي في حقل السببية سواء الفيزيائية أم الانسانية .

(٢٩) الشهرستاني . المل والنحل ٥٥/١ .

(٣٠) الاشعري . مقالات ٨٤/٢ - ٨٥ .

فهو يحدد الفعل المباشر بموجباته الذاتية ، كونه فعلا اراديا يجيء عن قصد ارادي للانسان وبعزمه على تنفيذه ... وهو ما أشار اليه ابو الهذيل العلاف من أنه من فعله الذاتي وهو الحركة الذاتية في التفسير اللاحق للنظام . اما الفعل الاخر وهو ( المتولد ) الذي ينشأ دونما ارادة وبغير قصد اليه ، ولا قدرة للانسان في تركه او اجتنابه ، فهو فعل ثان . قد يعزى لقوانين الطبيعة ، وقد يعزى لله . بمعنى اخر ان الفعل المتولد يتخطى حدود المسؤولية الانسانية .

واذا كان مثل هذا التفسير يتسم بقدر كبير من الموضوعية والتنظيم المنهجي ، فانه عورض من قبل القاضي عبدالجبار الذي يرى في اضافة الفعل المباشر للانسان باعتباره واقعا بحسب أحواله ودواعيه وارادته يتحقق ايضا في الافعال المتولدة . فمثلا : نحن نجد الكلام والكتابة والالام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الاحوال ، فيجب ان تكون من فعلنا<sup>(٣١)</sup> . ذلك أننا اذا قمنا كون الافعال المتولدة أفعالا لنا ، فالواجب يقضي ان لا نجعل الارادة فعلنا دون المراد<sup>(٣٢)</sup> .

واذا كان القاضي قد حاول بتفسيره هذا توسيع دائرة الحرية الانسانية ، فانه في مثل هذا الحكم قطعيا فهو يأخذ بقاعدة الكل او الاثني . فاما ان تكون الارادة اطراد ، السبب والمسبب ، المباشر والمتولد ، جميعها أفعالنا ، أو لا شيء البتة .

وترتب على هذا الموقف ان نقض القاضي آراء عموم رفاقه النظام والعلاف والاسكافي ، وكل القائلين بأن الفعل المتولد لله ، او ان الارادة توجبه . بقوله « أنه يمكن بناء على هذه الاقوال ان يوجد المراد بوجود الارادة حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك » .

(٣١) القاضي . المحيط ، ص ٣٨١ .

(٣٢) المصدر السابق ، ص ٣٨١ .

وتلك التي تكون فيها قد زالت القدرة عن الجوارح . فقد ثبت ان المتولدات أجمع تقع حسب ما يفعله الفاعل من الاسباب فلو لا انها فعله لما وجب ان تقع بحسب فعله » (٣٣) .

واتخذت نظرية ( التولد ) في فكر عبد الجبار أبعادا أخرى ، ففي ضوءها أثبتت مسألة ( الجزء ) ، ذما وعقابا ، مدحا وثوابا . بوصفها دليلا اخر على أن الافعال المتولدة تقع من الانسان ، شأنها في ذلك شأن الافعال المباشرة ، فكما ان الانسان يثاب ويمدح على أفعاله التي تصدر عنه ابتداء . كذلك بالنسبة للافعال المتولدة ، لان احدا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها ، وكل هذه الافعال متولدة ، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها » (٣٤) .

واذا كانت مثل هذه الطريقة دلالة على أن المباشر من فعلنا ، فإن المتولد يأخذ ذات الدرجة من التأثير والمسؤولية التي يأخذها الفعل الارادي ، لان كلا الفعلين يشتركان في اساس واحد وهو استحقاق الجزاء ، فمن حيث تساويهما في الاتساق الى مبدأ واحد وهو المسؤولية والجزاء ، فهما متساويان في كونهما أفعالا للانسان ، تأسيسا على البديهية القائلة : أن المساويين للثالث متساويان . . . وازاء ذلك « لا يمتنع أن يستحق على الفعل ( المتولد ) الذم ، لانه كالمباشر عندنا في هذا الوجه ، اذا فعله وهو عالم بحاله او متمكن من العلم ، فالتفرقة بين الفعلين لا تصح » (٣٥) .

(٣٣) المصدر السابق ، ص ٤٠١ .

(٣٤) المصدر السابق ، ص ٤٠٢ .

وراجع سامي نصر . التولد « رسالة ماجستير » في الفلسفة الاسلامية . جامعة عين شمس ورقة ١٠٠ وينبغي التنويه هنا أن الباحث سامي نصر توصل في رسالته الى نتائج جديدة في مجال الفكر الفلسفي للمعتزلة ، وقد افادنا البحث المشار اليه كثيرا في توضيح قسمات نظرية التولد لدى القاضي عبد الجبار .

(٣٥) المفني . التوليد ، ص ٢٢٦ .

وإذا كان القاضي المعتزلي قد اعتبر كلا الفعلين ( المباشر والمتولد ) فعلا انسانيا ، فانه كان دقيقا في بناء فكرياته الكلامية والفلسفية على نحو منظم ، اذ ميز بين الفعل المتولد الصادر عن ارادة الانسان الواعية ، وبين فعل متولد آخر صادر عن ( الساهي ) الذي لا يستحق عليه جزاء ثوابا كان أم عقابا ، فان تحرزه من الفعل وهو ( ساه ) يتعذر ، وليس كذلك العالم ، لانه قد يمكنه التحرز منه ، بأن لا يفعل سببه اذا كان عالما بأن ذلك الفعل يتولد عنه أو ظانا به « (٣٦) » .

فالفعل الارادي ، هو الفعل الصادر عن اختيار مسؤول ، وما هذا شأنه يمكن الاحتياط منه والتحكم فيه ، ومنع النتيجة . أي الفعل المتولد من الحدث ، وان تركه يتولد من احداث سببه يكون عن روية . وقصد ، فعليه تقع تبعة فعله ، ويكون مسؤولا عن نتائجها .

وبمثل هذا الاتجاه الفلسفي العميق حاولت الاعتزالية معالجة مشكلة الحرية « فكأن قضية « مسؤولية الانسان » عن فعله من ابرز القضايا التي اثارها في جدلياتها مع مثلي الفكر الجبري ، الذين تمسكوا بمبدأ الحتمية الالهية ، فرفضوا ان يضاف الفعل المتولد للانسان ، الامر الذي ادى بالضرورة الى اضافة كل المتولدات الى الله ، سواء كانت الاضافة لخلق الله للافعال المتولدة ، او لايجاد المحل المولد للفعل المتولد ، وفي هذه الحالة تكون المتولدات كافة من خلق الله وبتقديره « (٣٧) » .

وإذا سلمنا فرضا جدلا يمثل هذه الحتمية المتأفيزائية فسيقضي ذلك الى زوال النظام الاخلاقي ، والى انتفاء الاحكام عن المكلف والى انعدام مسؤوليته بل ستترتب نتائج أخرى وهي جحد الشرائع ، وما نصت عليه كتب الديانات ،

(٣٦) المصدر السابق .

(٣٧) . القاضي . المحيط ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٣٨٧ ، ٣٩٨ .

وما انطوت عليه من أحكام الجزاء . ولا يمكن ان يكون ثمة جزاء على لا فعل ،  
أو على فعل لا دخل للانسان في احداثه بل هو مجبر عليه .

فحكم فاعل الفعل هو الذي يصح ان يفعل ويصح أن لا يفعل ، أي يتمكن  
من الفعل والترك . على أن مثل هذه النتيجة لن تكون الوحيدة التي تترتب  
على مقولة الفكر الجبري ، فإن هي كون الانسان فاعلا للمتولدات والحاكما  
بالارادة الالهية انما يفضي الى نسبة كافة الشرور والقبائح الى الله . ذلك أن  
هذه الافعال المتولدة تجمع بين كل الانواع من قبح وظلم وكذب الى جوار  
الحسن والصدق والعدل (٢٨) .

ولما كانت مثل هذه الاضافة تعد تهديدا لمعنى ( العدل الالهي ) تعقلا  
بمعرفته وايمانا بعدله ، فيتوجب أن تلحق هذه الافعال بمريدها الاصلي حتى  
يستحق جزاء ما عمل .

فالانسان وحده هو الفاعل لانه وحده الذي يظلم نفسه بفعل الشرور  
وارتكاب المعاصي .

ولئن كان بعض مفكري بغداد هم الذين وضعوا اسس نظرية التوليد في  
البرنامج الفلسفي للاعتزال ، فإن القاضي عبد الجبار هو الذي تولى تعميق  
خطوط هذه النظرية عن طريق ابراز العلاقة بين السببية الكونية والسببية  
الانسانية ، متميزا بدرايته النقدية وبمنهجية الرصينة في مواجهة منظومة  
الفكر البغداذي ومواقف الجبرية ، حيث اقترب الاثنان في تسييرهما لماهية  
الافعال المتولدة . اذا اعتبرها أفعالا آلهية ، أو أن الارادة توجب أن يوجد  
المراد بوجود الارادة حتى في الحالات التي تستحيل فيها حدوث ذلك ، أو

---

(٢٨) سامي نصر . التولد ورقة ١٠٤ .

تلك التي قد زالت القدر عن الجوارح<sup>(٣٩)</sup> .

فيما اتسمت مواقف البصريين المتأخرين بقدر كبير من النقص الفلسفي المنظم ، والرد المنطقي الفاعل ، ازاء ما عرضته الجبرية من آراء متنافرة بصدد تفسيرها الحتمي الذي ألغى الفعالية الانسانية وجردها عن فعلها المباشر والمتولد معا<sup>(٤٠)</sup> .

(٣٩) يمكن القول ان محاولة الاشعرية ، تبعا لنهجها الانتقائي لم ترق في موقفها الفلسفي الى حد الفكر المستقل المميز الذي جعلها « وسطا شكليا ثالثا بين الجبرية والاعتزالية . فيما ينتهي تفسيرها لمشكلة الحرية الى الاصطاف الكلامي مع الحتمية اللاهوتية . يتوضح ذلك في مقدمات نظريتها عن « الكسب » وكذلك النتائج المترتبة على القول بهذه النظرية وان كانت ثمة محاولات بدلها كبار مفكري الاشعرية بعد القرن الرابع بهدف تعميق « الكسب » وتعديل اطاره النظري .

راجع في هذا الصدد . الدراسة العلمية انجادة التي قدمها الدكتور جلال موسى عن الاشاعرة . والتي كانت في اصلها رسالة ماجستير في الفلسفة الاسلامية تقدم بها الى جامعة الاسكندرية ١٩٦٧ . واخرجها كتابا تحت عنوان « الاشاعرة » . بيروت ١٩٧٣ . وانظر كتابات : الدكتور مرفان عبد الحميد . دراسات في الفرق الاسلامية . بغداد .

تجدد الاشارة هنا الى الكتاب القيم الذي وضعه الاستاذ حمودة غرابة عن « الاشعري » القاهرة ١٩٧٣ والذي يعتبر من المراجع الاساسية عن مؤسس نظرية الكسب .

(٤٠) اجمع خصوم الاعتزالية المعادين لفكر الحرية والاختيار على القول بان عموم المتولدات من ( خلق الله ) ، لا علاقة للانسان بها لا احداثا ولا كسبا ، وان اختلفوا ، فان خلافتهم لم تصل الى المستوى العقائدي الايديولوجي ، بل اتسمت بطابع شكلي ، فمنهم من سوى في هذه القضية بين الفعلين المباشر والمتولد ، كضار بن عمرو الذي يقف على رأس الجبرية ، ومنهم من قال : ان الفعل المباشر من خلق الله فينا ، متعلق بنا ، من حيث ( الكسب ) ، واما الفعل المتولد - فان الله وحده هو المنفرد بخلقه دون أحد سواه .

وتنطوي هذه المسائل بجملتها تحت مباحث « المسؤولية والجزاء » ، الى

←

— ٤ —

## \* الارادة الانسانية

يتشكل البناء النظري للحرية من خلال جملة من التديرات الفكرية والمبرهنات الكلامية والفلسفية المنبثقة في تراث الفكر الاعتزالي ، وفي رصيده الثقافي العظيم الذي عبر بصدق وحرارة على أصالة النهج العقلاني للحضارة العربية ، وعلى علمية مفكرها من المعتزلة .

وتبتدىء الاجزاء الاولى لهذه النظرية في الاسس الجوهرية لموضوع الارادة التي تنطوي على الوحدات التالية :

### (١) الفعل الانساني :-

الذي اعتبر فعلا ذاتيا محررا غير مخلوق او محدث في الانسان . لا علاقة لاي ارادة متعالية في خلقه ، بمعنى آخر — استقلالية الفعل الانساني .

(٢) الفعل الانساني ، المستقل الارادة لا تحكمه الحتميات الفيزيائية الطبيعية او اللاهوتية الميتافيزيائية ، فهو فعل ذاتي للانسان ارادة ووعيا ومسؤولية (٤١) .



جانب قضية الحرية والارادة والاستطاعة ، وان كانت تنتهي الى مبدا العدل الالهي ، الا انها لم تكن محض قضايا تجريدية . او لاهوتية صرفة . راجع القاضي عبدالجبار . المغني . التوليد ، ص ١٢ — ١٧ . والقاضي ايضا . المحيط ، ص ٣٠٨ .

وانظر ايضا : الخياط . الانتصار ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

البغدادي . اصول الدين . ص ٢٢٦ .

الاسفراييني . التبصير في الدين ، ط مصر . ١٩٤٠ ، ص ٤٥ .

الشهرستاني . الملل والنحل ٥٥/١ .

(٤١) راجع عبدالستار الراوي . العقل والحرية ، ص ١٧ وما يليها .



### (٣) القصد الارادي :

أو غاية توجه الفعل الانساني ، الذي يثبت الفصل بين ما هيته البشرية •  
وبين الفعل الالهي (٤٢) •

### (٤) أدوات الفعل :

وبهدف توطيد براهين حرية الارادة وتعزيز فاعلية ارادتها الخاصة بها ،  
تتكشف حاجة الفعل الانساني الى الادوات الواجبة لتحقيقه وانجازه •  
« • • أيضا تحتاج الى آلات وقدر وارتفاع الحواجز » (٤٣) •

(٥) الصفة النسبية للفعل الانساني ، التي عبر عنها المعتزلة بصفة « النقص »  
التي تبتدى في نتائج الفعل الانساني ذاته نحو كون الانسان ظالما (٤٤) •

وفي مقابل هذه الوحدات الموثقة بالفعل الانساني وبنسبية نتائجها  
وتباينها ، يتعين نفي أن يكون الفعل فعلا مخلوقا في الانسان بخلاف رأي  
الجبرية التي تؤمن بأنه « فعل مخلوق لله في الانسان ، لا علاقة للانسان به ،  
لا اكتسابا ولا احداثا ، وان الانسان ظرف او وعاء له » •

وابسط اشكال البراهين التي قدمها الاعتزال في رفض هذه الجبرية  
الميتافيزيائية ، هو برهان القصد الارادي الذي يتميز بنسبيته في الفعل  
وواقعيته في احتياجه الى آلات وقدر وارتفاع الحواجز ، لانجاز العمل • اذ  
لو افترضنا انه فعل الهي • لما احتاج الى ما يحتاجه الفعل الانساني من الآلات  
والقدر وارتفاع الموانع لاتمام فعله وتنفيذه • وأيضا فلأن النقص احد  
صفات الفعل الانساني الاخلاقي ، فان كان الله هو الفاعل لكل ظلم لوجب  
ذمه ووصفه بأنه ظالم (٤٥) •

(٤٢) راجع : القاضي • المختصر ، ص ٢٠٨ ، شرح الاصول ، ص ٣٢٤ ، فضل  
الاعتزال ، ص ١٩٩ •

(٤٣) القاضي • المختصر ، ص ٢٠٨ وما بعدها •

(٤٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٨ - ٢٠٩ •

(٤٥) المصدر السابق ، ص ٢٠٩ •

وبالاتجاه البرهاني ذاته ، فثمة فرضية تقول ، لو كانت الافعال ( الانسانية ) من صنع الله لبطل الامر والنهي وبعثة الانبياء والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقبحت المعاقبة والمساءلة . لانه لا يجوز ان يأمر الله بما لا يفعله وينهى عما خلقه .

وتترتب نتائج أخرى على القول بالحمية الآلهية وهي عدم شرعية دعوة النبي الكفار الى العدول عن الكفر الى الايمان ، لان الله في التفسير الجبري هو خالق الكفر فيهم وهو المانع لهم عن الايمان . وكيف يحسن من الله المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الافعال وهو الذي خلقها ؟  
فلا سبيل اذن الا القول بحرية ارادة الانسان واثباتها ، دعما للعقل وللواقع . والغاء لكل التصورات الجبرية ازاء هذه القضية<sup>(٤٦)</sup> ، وتنزيها للذات الالهية عن كل نقص .

— ٥ —

#### \* ( المشيئة ) (٤٧)

وتترتب على الملاحظات الكلامية التي قدمتها الاعتزالية لنظريتها في ( الحرية ) . عدة مواقف ، في مقدمتها الموقف من ( المشيئة ) . التي وضعت في دائرة التحليلات الجدلية ، لاتصال الحوار حولها مع الاتجاهات الكلامية  
.....  
(٤٦) القاضي . فضل الاعتزال ١٩٩ والمختصر ٩ والمغني/المخلوق ، ص ٣ .  
(٤٧) المشيئة في بعدها السلفي تعني عبارة عن ( تجلي ) الذات الالهية ، والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الوجود ، وارادة الله عبارة عن تجليه لاييجاد المعدوم .

فالمشيئة اعم من وجه من الارادة .  
يقول الجرجاني : « من تتبع مواضع استعمال المشيئة والارادة في القرآن الكريم يعلم ذلك ، وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الاخر راجع الجرجاني . التعريفات ، ط تونس ١٩٧٤ ، ص ١١٤ . لعل المعتزلة في وضعهم « مشيئة انسانية » مقابل المشيئة الالهية ، متأت من رؤيتهم العميقة لمعنى الحرية . التي تجاوزت الاتجاهات الكلامية التقليدية ذات الرؤى المغلقة او المحدودة » .

فيما يمثل مصطلح « المشيئة الانسانية » وعيا لدى الاعتزالية من خلال



المعارضة ، وبالاخص المعادية لفكر الاختيار .

وانطلاقا من الايمان الحار والعميق بحرية الفعل الانساني ، وتحرره من الحتمية اللاهوتية ، وقدرته على صنع موقفه وصياغة حياته ومستقبله ، واثبات مشيئة الانسان كأرادة مستقلة عن المشيئة المتعالية ، أكدت الاعتزالية في بنائها لفلسفة الحرية . ان الانسان يشاء ما يأتيه ويفعله في حال الفعل ، وقبل حاله ضروري لانه لا يمكن دفعه . والانسان يشاء الفعل فيفعل ، وقد يشاء فلا يفعل .

بمعنى أن المشيئة الانسانية هي حرية الفعل في تنفيذه او العدول عنه ، بالكيفية ذاتها<sup>(٤٨)</sup> . وبمثل هذه النظرة المتعاقلة لدور الانسان تكون الحركة الاعتزالية قد وضعت اصول نظرية التقدم الانساني في التاريخ ، وتكون ايضا ، قد بشرت بعصر جديد ، هو عصر الامم ، التي تنتزع بارادتها المحررة شروط تقدمها وانتصارها ، وعلى هذا النحو يفهم البرنامج الحضاري للحركة الاعتزالية عبر مفرداتها التقدمية « الانسان ، الحرية ، العقل ، العلم ، التجربة ، محاربة الخرافات ، والميثولوجيا الشعبية ، والايمان بالمستقبل » . التي تشكل مجموعها الفلسفة المفتحة للعقلانية الاسلامية . التي وهبت فكرها ، ووظفت قدرات منهجها الخلاق في كل مراحل تطورها الفكري بهدف ابراز الخصائص الانسانية للحضارة العربية الاسلامية ، في نموذج عقلائي مميز ، يصنع برنامجا فلسفيا بتقدير موضوعي ازاء الاتجاهات اللاهوتية الصرفة التي أسقطت من ايدولوجيتها المغلقة الانسان عقلا واردة واختيارا .

— تمييزها الواضح بين الفعل الالهي من ناحية ، والفعل الانساني من ناحية اخرى . فالعدل هو القانون الكلي الذي يجمع عليه عموم الاتجاهات الكلامية والذي تستغرقه الدائرة الالهية ، فيما يكون الفعل الانساني فعلا ذاتيا يكتسب أهليته من خلال مبدأ « الوعي الإرادي » الذي يقضي الى الاختيار ، فتترتب عليه المسؤولية الاخلاقية ، الذي يعني ايضا وبنفس الدرجة « استطاعة » المخلوق الانساني على الفعل ، ومشيبته في تنفيذه او الرجوع عنه .

(٤٨) راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

وإذا كانت الاعتزالية في معالجاتها الكلامية للمشيتة<sup>(٤٩)</sup> يبعدها الانساني. قد حققت قدرا نوعيا فائقا للفكر العربي الاسلامي بعد أن انتزعت اصوله وقضاياه من غابة التهويمات الماورائية ، فانها بنفس الكفاءة الجدلية ، لم تتوقف عند نتيجة اثبات انسانية الفعل ، لو المشيتة الارادية للانسان ، بل عززت تحليلاتها المنطقية بشروط واقعية للفعل الانساني ليصبح في دائرة الحرية والمسؤولية معا ، ويمكن التقاط هذه الشروط على النحو التالي<sup>(٥٠)</sup> :

(٤٩) لا تعني معالجات الاعتزال لموضوعة المشيتة انها تعتمد في حوارها على ما: انتجت جدلياتها العقلية وحسب ، وانما على المآثور القرآني ايضا : ففي الوقت الذي اشاعت الجبرية تفسيراتها الحتمية لمعوم ظاهرات الفكر الاسلامي ، فانها بادرت الى معارضة الاعتزال واتهمته بأنه يدعو الى الاعتقاد بمشيتة انسانية مطلقة قد تكون انفذ من المشيتة الالهية .

فيما لم يحتو المفكر القاضي مثل هذه التهمة ولم يهملها كما فعل رفاقه من قبل . ففي رايه أن مثل هذه التهمة التي لفقها الجبريون تعتبر باطلة تماما، اذ لا يمكن أن يكون امر المشيتة الانسانية مطلقا لان مشيتة الله اذا كانت في مقدوره فلا بد من وقوعها وتحققها فعلا ، واذا كانت في استطاعة الانسان على وجه الحتم والاكرام كمثل ، واذا كانت على وجه الطوع والاختيار فالفعل من الانسان .

وأما ارادة الله على وجه الطوع ليستحق به الثواب فلا بد من أن يصح من الانسان ما يفعل وما يترك .

وازاء هذا التمييز بين كل من المشيتين ، تتأكد القضية التالية : لو شاء الله أن يهدي الجميع اكرامها وجبرا لفعل ، ولكنه لم يشأ ذلك ، الا طوعية واختيارا ، لانه لو أجبرهم على شيء وادخلهم فيه قهرا لكان المستوجب للثواب دونهم .

ففي الآية : « ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون » - سورة يونس ٥٢ - لم يقل الله فيها بمشيتي ولا بقضاي عليكم ولا بارادتي فيكم ، وقضى هذا أن الامر اذا تعلق بالافعال والمحدثات التي هي خاصة بـ ( الخالق ) ولا يستطيعها الانسان .

راجع القاضي . فضل الاعتزال ، ص ١٧٣ والشرح ، ص ٤٥٦ . يحيى بن الحسين . رسائل العدل والتوحيد ، ط مصر ١٩٧١ ، ج ٢ ، ص ٤٠ .  
وعبدالستار الراوي . العقل والحرية ، ص ٤٢٠ .

(٥٠) المصدر السابق ، ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

وانظر القاضي . شرح الاصول ، ص ٤٥٦ .

### (١) الوعي الإرادي :

يتبدى هذا الشرط بتأكيد أهلية الفعل وتحرره تماما من أي حد ، بأن يكون الانسان ( الفاعل ) ، عالما ، واعيا بما يفعله .  
وبغير هذا الوعي لا يمكن احتساب مسؤولية الفعل او تأثيراته ، حتى ولو وقع منه .

### (٢) غائبة الفعل :

يقتضي الفعل الانساني اضافة الى الوعي الإرادي ، غرضا يتوجه من أجله واليه ، عالما بما يفعله ، مفسرا للهدف الذي يسعى اليه ، وان يكون ( مقصودا ) لذاته .

### (٣) استقلالية الفعل :

يفترض الشرط الثالث أن يكون الفعل ( مستقلا ) غير تابع لغيره في تنفيذه او حدوثه . اذ بغير هذه الاستقلالية وتحقق عدم التحاقه لغيره ، تتعين احتمالية أن يقع مثل هذا الفعل خارج حدود الامكان الفعلي للانسان .

### (٤) ارتفاع الحواجز :

أي أن لا يكون ثمة عائق امام الانسان في تنفيذه للفعل الواعي الإرادي الاختياري . . .

ويعد هذا الشرط لازما ، وبغيره ، ( أي اذا كان ثمة ما يحول دون تحقيق الفعل ) ، فانه يقضي بانتفاء الارادة ، ومن ثم يكون الفعل لا اراديا .  
وباجتماع هذه الشروط وتحققها يصبح الفعل الانساني فعلا اراديا محررا من أيما حتم او قسر او اكراه .

— ٦ —

## « القدرة . . . والاستطاعة »

إذا كانت فلسفة حركة الاعتزال قد قدمت شروط حرية الفعل الانساني. ازاء كل أنواع السلب والحتميات ، والقسر ، فانها واصلت نهجها الكلامي في. استقصاء مباحث الحرية عن طريق تكثيف انضوء على وحدات أخرى تتصل مفاهيمها بالبناء الشامل لقضية الانسان .

فكانت قضية القدرة والاستطاعة ، فقد توصل مفكرو المعتزلة الى أن الفعل الانساني لا يمكن ان يكون فعلا حقيقيا ما لم يكن فعلا محررا ومن أجل ان يكون كذلك فينبغي أن يتسم هذا الفعل بالوعي الذاتي الارادي. لفاعله .

ازاء هذا القدر المنطقي المتتابع والمنظم وضع المعتزلة قضية الارادة التي اعتبروها بمثابة « الاداة » التي يحقق بها الانسان اختياره .

وتفسير الاستطاعة التي من خلالها يتمكن الانسان من ( الفعل ) ومن ( الترك ) ، باعتبارها أداة تنفيذ واحداث ، كما أنها القدرة على الفعل وعلى ضده (٥١) .

وتبدت أهمية هذه القضية باعتبارها في مقدمة براهين المعتزلة على العدل الالهي ، والتي اكتسبت قيمتها الفكرية من جراء مواجهة الاتجاهات الجبرية التي نفت أن يكون ثمة استطاعة للانسان ، فجعلته كما مهملا ، لا قدرة له ولا فاعلية لارادته على الخلق والايجاد .

وقد حظيت قضية ( الحرية ) بقدر كبير من الحوار الفكري والجدل الكلامي بين عموم الاتجاهات الفلسفية وبنوع خاص بين مفكري الاعتزالية

(٥١) راجع القاضي . الشرح ، ص ٣٩٥ .

أنفسهم ، بقصد ايجاد موقف محدد ازاء هذه القضية ، فباشر القاضي عبدالجبار مساهماته الجادة على نحو متقدم في تنظير مسألة « الاستطاعة » بما قدمه من اطروحات ، وما أنشأ فيها من رسائل • والتي خصص أجزاء كثيرة منها في موقف الخلاف بين البصريين والبغداديين • فقد اشترط البغداديون في تحقق الاستطاعة شرطين هما (٥٢) :

١ - سلامة البنية •

٣ - صحة الجوارح وخلوها من الآفات •

أي أن قول البغداديين بالاستطاعة ( المشروطة ) يؤدي الى أن الذي يخلق القدرة على الفعل هو الله • فيما اعتبرها البصريون قدرة حادثة لانها حاجة الانسان قبل الفعل مع بداية وجوده ، ومن ثم فالاستطاعة لا تكتسب شروط تحققها بسلامة البنية أو صحة الجوارح وانتفاء الآفات عنها • وعلى ذلك تترتب الحجج والمبرهنات على حدوث هذه الارادة (٥٣) •

وكانت قضية توقيت الاستطاعة - أقبل الفعل هي ، أم مصاحبة له - ؟ من بين أكثر القضايا الحاحا في تعبيرات المعتزلة عن ايمانهم بالانسان حرية وحياة ومصيرا ضد مناهضي مبدأ الاختيار الانساني ، فكانت الاعتزالية ترى أن الاستطاعة قبل الفعل لتمكين الانسان من الاختيار والعمل (٥٤) •

فيما كانت الاشعرية وعموم الاتجاهات المحافظة والسلفية تقول بأن الاستطاعة تكون مصاحبة للفعل ، لأن الله في رأيهم هو الذي يقدر الانسان أثناء الفعل (٥٥) •

(٥٢) المصدر السابق ، ص ٣٩٥ - ٣٩٧ •

(٥٣) القاضي • المغني • ( رؤية الباري ) ، ص ٣٣١ •

والايجي • جواهر الكلام ، ط مصر ١٩٣٥ ، ص ١٧٢ •

(٥٤) القاضي • المختصر ، ص ٢١٦ •

(٥٥) الاشعري • اللمع ، ط بيروت ١٩٥٢ ، ص ٦٦ - ٦٧ •

وقد تبنت حلقة الاعتزال البصرية في القرنين الرابع والخامس الهجري موقف الرواد العقلين الأوائل ، الذي جعل توقيت الاستطاعة متقدما لمقدورها ، وليس مقارنة له ، كما إدعت بعض الاتجاهات الجبرية .

اذ لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها كما زعم هؤلاء لترتب ان يكون تكليف الله بالايان تكليفا لا يطاق ، اذ لو اطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه ، دل على أنه غير قادر عليه ، ولما كان تكليف ما لا يطاق قبيح<sup>(٥٦)</sup> ، فان الله لا يفعل قبيحا ، وانه لا يكلف نفسا الا وسعها<sup>(٥٧)</sup> .

ازاء هذا القدر من الصياغة المنطقية ، تكون الاعتزالية قد وثقت وقت الاستطاعة فجاءت مقدمة على الفعل ، ليصح من الفاعل أن يقدر على القيام ، ومن القائم أن يقدر على القعود . ومن المكلف أن يقدر على الايمان بدلا عن الكفر . فيقع فعله باختياره لاعلى جهة الجبر والاضطرار .

ومن المبرهنات التي توصل اليها العقل المعتزلي في سبق القدرة للفعل المبرهنة التالية :

لو افترضنا ان القدرة كانت مع الفعل ، لكنت قدرة على الوجود ، والوجود بوجوده مستغن عن القدرة تلقائيا .

ولو كان القادر « الانسان » يقدر على الفعل وهو فاعل له ، لكان الله لا يقدر الا على هذا الحد . لان حال القادر لا يختلف ، كما أن أحداثا لما علم بشيء على ما هو به . وكذلك حاله تعالى .

وهذا يوجب لله تعالى فاعلا لم يزل قادرا « وهذا كمر قائله »<sup>(٥٨)</sup> .

(٥٦) القاضي . الشرح ، ص ٣٩٦ .

(٥٧) اشارة الى الآية القرآنية « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » .

(٥٨) القاضي . المختصر ، ص ٢١٦ - ٢١٧ .



واذا ثبت أن القدرة متقدمة على مقدورها ، فإنها تكون صالحة للضدين  
( قبل الفعل وبعده اذ لو كانت مصاحبة لها لوجب بوجودها وجود الضدين •  
فيجب على الكافر وقد كلف بالايمان أن يكون كافرا مؤمنا في نفس الوقت •  
ومثل هذا التناقض لا يجتمع فلا يبق اذن الا ان تكون الاستطاعة متقدمة على  
الفعل والمقدور ، لانه في مثل هذه الحالة نستطيع ان نثبت ان الانسان محدث  
لهذا المقدور حقيقة لا تقديرا ، وواقعا لا مجازا (٥٩) •

---

(٥٩) القاضي • شرح الاصول ، ص ٣٩٧ - ٣٩٨ •



## البعد النظري الثالث « الوعد والوعيد »

في قراءتنا لاوراق الفكر الاسلامي تتبدى فكرة «العالم الآخر» والثواب والعقاب . كأبرز القضايا الايمانية التي تناولتها الفلسفة الاخلاقية تقريراً وبحثاً .

واذا كانت عموم اتجاهات الفكر الاسلامي توثق ايمانها بعالم ما بعد الشهادة ، توثيقاً قرآنياً ، وحديثاً نبوياً . فان الاعتزالية لم تكتف بالادلة السمعية على وجود عالم ما بعد الموت ، بل اعتبرت الايمان بـ ( اليوم الآخر ) ضرورة عقلية يوجبها الموقف الاخلاقي . اذ أن انكار « البعث » في رأي المعتزلة لا يقف الى جانب القاعدة الاخلاقية من حيث وجوب افتراض ديمومة ابدية للوجود الانساني كشرط لازم لتحقيق الخير الاقصى<sup>(١)</sup> .

في ضوء هذا الفهم . يمكن ان ندرك نظرة المعتزلة لليوم الآخر ، حيث الايمان بتحقيقه ضرورة عقلية تقتضيها الاخلاق ، ويوجبها قانون الجزاء ولان مثل هذا الايمان ينبثق من جوهر العقيدة ومن اولياتها الكبرى ، فلا يصح أن يجادل فيها مسلم .

على أن الرؤية الاعتزالية لهذه المسألة وفق هذا القدر العقلي الواضح يمنحهم تفوقاً منهجياً على عموم الاتجاهات الكلامية ، وبالتحديد في

---

(١) راجع . متشابه القرآن . القسم الثاني ، ص ٥٧٦ .

تصورهم ليوم الحساب ، حيث يتضح المجال الاخلاقي العميق لهذه الفكرة ، والتي وثقت تسميتهم لها بأصل : الوعد والوعيد . الذي يستند على القاعدة الاخلاقية لفلسفة العدل ، حيث تقتضي العدالة الالهية أن يثاب الاخيار ويعاقب الاشرار (٢) .

وبنفس القدر التبادلي بين الوعد والوعيد وبين العدل ، فإن البعد النظري الثالث لا يتجزأ عن « المنزلة بين المنزلتين » ولا يفصل عن موضوعاتها . اذ ان غايل الكبيرة ( وان كان في درجة بين الكفر والايان ) فانه لسوء عمله وقبسه يستحق الخلود في النار ، فليس الشر في نظرهم بأهون من الشرك ولا أقل درجة منه ، فكلاهما يحبط الايمان (٣) .

ويتلخص الفهم المعتزلي لليوم الآخر في لفظ « الاستحقاق » فالانسان يستحق بطاعته الثواب ، وعلى معصيته العقاب . انه اذا أحسن من الله أن يلزمنا المشاق ، فقد وجب عليه تعالى الجزاء وجوباً لازماً عن عدله (٤) .

وقد أنكرت الاشعرية على المعتزلة استخدام لفظي «الوجوب والاستحقاق» فقدمت صياغة معدلة لهما باصطلاح « التفضل » (٥) في حالة الثواب و « العدل » في العقاب .

فيما واجهت المعتزلة الاستبدال اللفظي باثارة المسألة من ناحية أخرى . وهي أن درجة « الاستحقاق » التي تم تحديدها اصطلاحاً عقائدياً عندهم ، هي في رأيهم أعلى مقاماً من التفضل المجرد . اذ أن استحقاق الثواب له ما يقابله من معنى ، وهو أن يكون « سعادة دائمة » خالية من الشوائب ،

(٢) اشارة الى الآية ٣٨ سورة ص .

(٣) عبدالستار الرازي . العقل والحرية ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٤) الخياط . الانتصار ، ص ٦٤ .

والقاضي . شرح الاصول ، ص ٦٤٤ .

(٥) الجويني . الارشاد ، ص ٣٩٢ .

مقرونة بالتعظيم • وفي حال استحقاق العقاب ينبغي أن يكون عذاباً دائماً خالياً من الشوائب ، مقروناً بالاستحقاق<sup>(٦)</sup> •

فالثواب كالمدح ، والعقاب كالذم ، فلما وجب كون المدح أو الذم عن حسن الأفعال أو قبحها دائماً ، فقد وجب استحقاق الثواب أو العقاب كذلك • ولا يتعارض هذا مع ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف من فناء حركات أهل الخلد إذا كان يعني بذلك : أن يثبت الخلود والابدية لله وحده<sup>(٧)</sup> •

والوجه الآخر الذي يحمل الوعد والوعيد اتجاهاته ، هو الموقف العقلاني الجريء الذي اتخذته عموم المعتزلة من «الشفاعة» في العالم الآخر • إن تحققها في رأيهم يتعارض مع انجاز الوعيد ، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب ، لذلك أنكر المعتزلة «الشفاعة» وتأولوا النصوص الواردة حولها وتمسكوا بالآيات الدالة على نفيها<sup>(٨)</sup> •

ومن الواضح أن الوعد والوعيد كما هو مرتبط «بالعدل» فهو يتصل بالمنزلة بين المنزلتين • فحين حكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بأنه ليس بالمتوهم المطلق ولا بالكافر المطلق ، بل هو في منزلة بين منزلي الكفر والإيمان ، فأهم قالوا أيضاً : بأن مرتكب الكبيرة مستحق للعذاب مغلد في النار<sup>(٩)</sup> تحقيقاً للوعيد الإلهي «بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»<sup>(١٠)</sup> •

(٦) شرح الأصول ، ٦٤٤ - ٦٤٧ •

(٧) المصدر نفسه •

(٨) راجع : الشهرستاني • نهاية الأقدام ، ص ٤٧٠ - ٤٧١ •

الغزالي • المضمون الصغير ، ص ٣٢٨ •

والإمامي • غاية المرام ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٣٠٦ •

(٩) القاضي • فضل الاعتزال ، ص ١٧٣ •

(١٠) سورة البقرة آية ٨١ •

ولذلك يقول الشهرستاني « .. واتفقوا على أن المؤمن اذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض .. والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، واذا خرج من غير توبة عن كبيرة أتاها . أستحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، واصطلحوا على تسمية هذا النمط « وعدا ووعدا » (١١) .

واصرار المعتزلة على أن تشمل التوبة جميع الذنوب تستند بدورها الى أساس أخلاقي ، اذ لا تصح التوبة عندهم عن ذنب مع الاصرار على ارتكاب ذنب آخر يعلمه التائب قبيحا أو يعتقد قبيحا ، فاذا ما ترك التائب « القبيح » لقبه وأصر على قبيح آخر لم يكن تاركا القبيح المتروك من أجل قبحه ، وانما لصارف آخر ، ومن ثم فلا تقبل التوبة عن ذنب بعد العجز عن مثله ، فلا توبة عن الكذب لمن أصيب بالخرس بعد كذبه » (١٢) .

### الإنسان ... وقضايا العالم الآخر

على صفحات الفكر المعتزلي تلتقي كل الخطوط الطبيعية والميتافيزيائية في لوحة العقل ، حيث تنبثق الرؤية التحليلية النقدية في فحص موجودات العالم وما ورائياته .. لتعطي في النهاية تفسيراً من شأنه ان يضع الانسان في المقام الاول .

وعلى هدى هذا النهج واصل المعتزلة بحوثهم الفلسفية الرائدة ، تأكيداً لعقلانية ايدولوجيتهم فكراً ومنهجاً وحواراً . انقاداً للعقيدة الدينية المستنيرة مما علق بها من ميثولوجيا السلف الكلامي والصوفي ، والبرهنة على عدم تناقض الادلة الايمانية مع التجربة والعلم وقوانين الطبيعة ومعطياتها . وازاء هذا الفهم العقلاني النضر للدين ، كان مفكرو الاعتزالية يبدون آراءهم المستنيرة . في تفسير المسألة الماورائية ، التي تتصل بالعالم الغيبي .

(١١) الشهرستاني . الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٦٦ .  
(١٢) شرح الاصول ، ص ٧٨٩ .

الامر الذي ألحق بهم أفدح الخسارات ، ليس فقط بما تعرضوا له من اجراءات الخليفة المتوكل ذات الطابع القمعي ، بل ومن مؤرخي السلطة أحيانا ، فضلا عن مساهمات المنشقين عن صفوفهم الذين اتبعوا منهجا تحريفا شوه صورة الحركة الاعتزالية في أذهان الجماهير المسلمة ، فاتهموا بأنهم « مارقون وارتيايون ومن أصحاب الاهواء والبدع » (١٣) . واحتفظت الاتباعية الكلامية بحرارة هجومها على نحو عشوائي ، عاجزة عن فهم طبيعة فكر الاعتزال وتحليلاته العقلية للعقيدة الاسلامية .



- ١ -

وإذا كانت الاعتزالية الاولى قد اتخذت موقف الانكار من (عذاب القبر) ونفي وجود « منكر ونكير » (١٤) فلأنها كانت حريصة على عقلانية موقفها من مغبة الوقوع في التناقض تحت ضغط التفسير الجبري للاتباعية الكلامية .

لذلك لم يعد كافيا في رأيهم (الخبر النقلي) غير المؤكد\* الذي تذرعت به الجبرية الخالصة والمعدلة في وقوع العذاب وتحقيقه أو مسألة الملكين (١٥) .

وقد حظيت (مسائل الحياة الاخرى) بقسط عال من الجدل الكلامي بين مفكري الحركتين العقلية من جانب والظاهرية من جانب آخر . فيما حاولت الاعتزالية الرابعة (الجبايين والقاضي عبد الجبار) ، ايجاد أرض

---

(١٣) انظر : القاضي . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٤٦ - ٦٢ .  
 \* اشارة الى واضعي الاحاديث ومروجي الروايات غير الموثقة .  
 (١٤) راجع الاشعري . الابانة ٦٦ . الشهرستاني : نهاية الاقدام ٦٩ . الجويني الارشاد ٢٧٥ . والغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ١٢٤ .  
 (١٥) راجع الايجي . المواقف . ط القسطنطينية ١٩٣٨ ، ص ٤٤٥ . وخشيم . الجباييان . ط رابلس ١٩٦٨ ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

فكرية مشتركة يلتقي فوقها الاتجاهان ، فثمة موقف انتقائي اتخذته القاضي عبد الجبار وبموجبه اعتبر المسألة الغيبية تتصل اتصالا مباشرا بالايان عبر مصدرى القرآن والمرويات النبوية<sup>(١٦)</sup> ، مسجلا في موقفه تراجعاً عن موقف رفاقه الذين عالجوا هذه المسألة عن طريق العقل أولا ثم تأويل الاخبار الخاصة بها .

وينبغي أن لا نعزل موقف القاضي من هذه المسألة عن جملة الاسباب التي اضطرت به في اللجوء الى الدائرة العقلية وتخطيه لنهج الاعتزال العقلي وتقاليد الفكرية ، فقد كان عليه أن يواصل طريقته التوفيقية ليس فقط في المجال العقائدي الخاص بمذهبه ، وانما في المجال الكلامي والفلسفي العام . لذلك اهتم القاضي عبد الجبار بمراجعاته النقدية الصارمة لمواقف رفاقه من المعتزلة ، واعتبر ( النقل ) هو الطريق الاصول الى معرفة مسائل العالم الآخر ، متجاوبا في توثيقاته العقلية مع السلفية العامة ، وموافقا للاشعرية في معظم خطواتها الفكرية في هذا المجال<sup>(١٧)</sup> .

على ان المفكر عبد الجبار حين يقدم تفسيراته وتبريراته في تجاوز التفسير الاعتزالي ، فلانه كان يستند الى معطيات الفكر الماورائي ذاته ، فعذاب القبر مثلا يدخل في دائرة « متعالية » لا يمكن أن تخضع لمقاييس حسية مكانية أو زمانية ، وانما يدخل في مجال ( الخبر العقلي ) . واذا لم يكن ممكنا تحديد الوقت الذي يبتدىء « التعذيب » فيه ؟ فان قاضي المعتزلة يرى : « أن الاقرب في الاخبار أنها الاوقات المقاربة للدفن »<sup>(١٨)</sup> .

(١٦) القاضي . المحيط بالتكليف ( مخطوط ) مجلد ٤ ورقة ٧٧ . وفضل الاعتزال ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(١٧) انظر الراوي . العقل والحرية ، ص ٣٩١ وما يليها .

(١٨) المحيط ورقة ٧٧ - ٧٨ .



ويبدو واضحا أن غياب الاداة العقلية وعجز الفكر المعتزلي عن تقديم برهان واحد على وقوع (عذاب القبر) ، جملة يختصر المسافة بين العقل والنقل بمجرد افتراض ترجيحي لا يخدم أي طرف من أطراف المسألة ، الأمر الذي يوحي بعدم قلعة القاضي برأيه ، وإنما حاول مجازاة الجملة الإسلامية فأثر السلامة .

— ٢ —

وتجيء مسألة ( منكر ونكير ) التي ارتبطت بجذليات العالم الآخر ، فنوقشت في دائرة التصور الايماني . واثبت الاتباعية ما قيل فيها « وهما ملكان يسألان الميت في قبره حول ايمانه ودينه ، وهما أول من يقابله الميت بعد رحيله عن العالم الدنيوي » .

وإذا كانت الاعتزالية الأولى قد فت خبر ( الملكين ) استنادا إلى زعمتها العقلية البعيدة عن الاسراف في التصوير غير القائم على معايير الاستدلال المنطقي . فإن متأخريهم ظفروا إلى « منكر ونكير » بعين سلفية ، وربما كان لحساسية هذه المسألة ، وبسبب من ارتباطها بالتراث الديني وبالحياة الأخرى ، هو الذي جعل الجبائين وقبلهما الكمي يفسرون منكرا ونكيرا في حدود دلالتهما اللغوية « ان المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه إذا سئل ، والنكير انما هو تقرير الملكين له » (١٩) .

بيد أن مثل هذا التفسير المجازي لا يقدم تأكيدا واضحا من اقرار هذه المسألة ، وهو أمر أصبح فيما بعد ظاهرة شبه عامة في خط التوفيق الذي دأب على توطيده معتزلة القرن الرابع ، والذي تبدو على نحو صريح في موقف القاضي الذي يرى « ان منكرا ونكيرا ملكان يقومان بهمة التعذيب للميت بعد دفنه كما ورد في السمع » (٢٠) .

(١٩) الإيجي . المواقف ، ص ٤٥١ .  
(٢٠) فضل الاعتزال ٢٠٢ ، وشرح الأصول ٧٣٤ .

— ٣ —

وثمة مسألة ثالثة نوقشت ضمن غيبيات العالم الآخر هي ( الصراط ) ، والتي سارع معلم المعتزلة الأكبر الى اقرارها والتسليم بكل ما جاء بشأنها<sup>(٢١)</sup> ، فالصراط طريق بين الجنة والنار ، استنادا الى الخبر القرآني « اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم » . وان كان القاضي قد أقر مثل هذا المعنى بصورته الظاهرية ، فإنه لم يخف اعتراضاته على التصورات الشعبية التي تبنتها الحسوية فزعمت بأن الصراط : ادق من الشعرة وأحد من السيف ، وان المكلفين يكلفون اجتيازه والمروور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ،، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار<sup>(٢٢)</sup> .

وازاء هذا الوصف الاسطوري لمعنى الصراط ، فان الجنة ستكون مأوى للاعبى « السيرك » الماهرين ، ما دام اجتياز الصراط يتوقف على قدرة الانسان المكلف في التحكم بالسير المتوازن عليه .

وفي النهاية فلن يكون ثمة معيار آخر للخير والشر ، الا من امتلك لياقة بدنية وخفة عالية ، وحركة متزنة تعينه على عبور الصراط !!

واذا كانت معظم الاتجاهات الكلامية قد أثبتت بأن الصراط هو ذلك « الجسر الممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن »<sup>(٢٣)</sup> ، فإن عموم المعتزلة أنكروا صورة الصراط « على النحو التقليدي الذي قدمته في أدبياتها الكلامية<sup>(٢٤)</sup> ، وكان على مفكري الاعتزالية أن يشبثوا أيضا تهافت البناء الميثولوجي الذي تداخل في تفسير المسألة الاخروية ، ذلك أن الدار الثانية ( الآخرة ) ليست دار تكليف حتى يصبح اسلام

(٢١) القاضي . تنزيه القرآن من المطامع ، ص ١٠ .

(٢٢) الابجي . المواقف ٥٩٢ .

(٢٣) المصدر نفسه ( بتفصيل ) ٥٩٢ وما يليها .

(٢٤) المصدر نفسه .

المؤمن وتكليفه معلقا بمجرد المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة - فضلا عن أن دخول الجنة أو النار لا يكون بأجتياز الصراط أو السقوط منه ، وإنما يكون نتيجة لعمل الإنسان بمقتضى التكليف في الحياة الدنيا (٢٥) .

أما الوجه الآخر لمباحث هذه المسألة فيبدو في تأويل المعتزلة لمعنى الصراط ، الذي فسروه بمعنى « الأدلة الدالة على الطاعات التي من تمسك بها نجا ودخل الجنة ، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله النار » (٢٦) .

وعبر هذه المعالجة العقلية تتوضح الحقائق المنهجية التي حرص الاعتزال على الدفاع عنها في جميع مواقفه الكلامية والفقهية ، ليس فقط في مناهضة الاتجاهات الوصفية المتخلفة بل بقدرته على تشكيل رؤيته الشمولية في خطوط الممكنات العقلية بما يوضح رحابة العقيدة وإنسانيتها .

ومن هنا يتعين الاتجاه العقلاني صوب ( المعاني ) مفارقا للتصور المادي المغلق الذي توقفت عنده المشبعة الكلامية ، مقابل حركة العقل التي كان « التأويل » من بين أبرز نتائجها المنهجية حيث أضفى بتفسيره دلالة أخرى الى « حدوث الصراط » اذ لا يعقل أن يكون مصير الإنسان معلقا بدقة الصراط وحدته . بل ينبغي أن تكون هناك قواعد معيارية في تقرير مصير الإنسان ازاء العمل المسؤول الذي تحدد نتيجته مقادير الثواب والعقاب .

وبمثل هذه البديهية يقدم الاعتزال حجة العقل ويعتبرها فوق كل حجة . الأمر الذي جعلهم يشبّون الصراط مع شيء أن يكون شيئا ماديا إلا بقدر دلالاته الاخلاقية (٢٧) .

(٢٥) شرح الاصول ٧٣٧ - ٧٣٨ .

(٢٦) المصدر نفسه .

(٢٧) انظر فضل الاعتزال ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

ليس منطقيا في نظر المعتزلة القول بان الجنة والنار خلقتا مع العالم ، اذ ليس ثمة فائدة من وجودهما ، وليس هناك من ينتفع بالجنة او يتضرر بالنار» (٢٨) .

وان كان هذا الاقرار المنطقي عاما عند المعتزلة ، فان بعض متأخريهم عرض في معالجة هذه المسألة عرضا وصفيا مباشرا لم يقحم فيها الادلة العقلية كما لم يحاول بحث مشكلة الخلق ثانيا او اثباتا بل يرى : « ان السمع اوجب أن الثواب من الله يحصل في الجنان ، وان مكائها السماء ، والفرض أن يكون في موضع عال ، وان النار تكون في الارض والفرض أن تكون في مكان منسفل » (٢٩) .

ولئن كان التفسير المعتزلي يؤمن بوجود الجنة والنار بعد قيام الساعة لا قبلها ، فانهم لم ينجوا من هجوم مخالفيهم ، بل وضعتهم آراؤهم هذه في دائرة النقد والاتهام والمسببات .

فقد اعتبرت الاشعرية المثل الرسمي للتقليدية الكلامية القول بخلق الجنة والنار قبل القيامة أمرا مقطوعا به . وان عدم الايمان بهذا الخلق يعتبر مروقا من الدين وضلالا ، واخلالا بالعقيدة والاجماع (٣٠) . فيما تندرج موضوعات العالم ( الآخر ) تحت مظلة الايمان . كجزء فائق من الجملة الدينية العامة التي تقرر ضرورة الايمان ( بالله واحدا وبأنبيائه وكتبه وبحياته اخرى بعد الموت ) .

(٢٨) المواقف ٣٧٥ .

(٢٩) المحيط ورقة ٧٣ .

(٣٠) الكرمانى . الفرق الاسلامية ، ط بغداد ١٩٧٣ ، ص ٩٦ - ٩٨ .

## البعد النظري الرابع

### « المنزلة بين المنزلتين »

عُرفَ المعتزلة بأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين ، الذي يعني : « أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في درجة بين درجتي الكفر والايمان • أي لا يكون مؤمنا ولا كافرا ، بل فاسقا »<sup>(١)</sup> . بمعنى ان لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين ( مؤمن - كافر ) ، وحكم بين الحكيمين كذلك لا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يقرر له حكم ثالث • وهذا الحكم وراء اصطناع مصطلح المنزلة بين المنزلتين • ذلك أن مرتكب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل منزلة ثالثة بينهما •

ويرى المعتزلة أن الحكم بفسوق المرء مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها ، لأنها تتضمن مقادير الثواب والعقاب • ومثل هذه المسألة لا يعلمها العقل ولا يقرر فيها حكما • الا اذا كان الثواب أكبر من العقاب ، فان

---

(١) لعل الخطاب المعتزلي وضع حدا نهائيا في كتابه لما اثير حول موقف الاعتزالية من مسألة الحروب الاهلية المحلية عقب اغتيال عثمان وتولي الخليفة الرابع قيادة الدولة • على نحو لا يمنح المراجع الكلامية المعارضة للاعتزال أي قدر عن الموضوعية او الملاحظة العملية ، بل سقط اصحابها في احكام عاطفية تبدى انحيازها بغير ما تردد لروايات عاتمة يصعب معرفة مصادرها انظر . الخطاب ، الانتصار ، ص ١٦٤ - ١٦٥ •

العقاب مكفر في جنبه • وان كان أقل منه ، فانما يكون محبطا في جنب ذلك العقاب (٢) •

وبمعنى آخر ، فان ذلك يعني الحكم على مرتكبي الذنوب الذين يسوتون دون توبة - نصوح - الحكم عليهم بالخلود في النار وتسميتهم « فسقة » • وجعلهم في مرتبة أدنى من المؤمنين وأعلى مقاما من الكفار (٣) •

واذا كانت هذه هي الخطوط التفصيلية للبعد النظري الرابع بصورته الشكلية ومكوناته الكلامية العامة ، فما هي الشروط الحقيقية التي كانت وراء اعداد هذا الاصل الذي اعتبر من اولى القضايا التي تعرض لها المعتزلة والتي ترتبط بتاريخ نشوئهم وقيام حركتهم الفكرية (٤) •

فبعد اغتيال الخليفة الثالث ، تلمس المسلمون في القرآن والسنة مخرجا يواجهون من خلاله المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية ، التي تبدت في تصاعد الجدل الذي أدى الى اثاره قضايا خلافية كثيرة فتعددت الاراء وتشبعت المواقف • وزعم كل طرف أن وجهة نظره هي الحق ، وانه الاصول في آرائه وموقفه ونجم عن ذلك كله ظهور الاتجاهات الكلامية المتعددة التي عبرت عن تناقضاتها في صورة خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية (٥) • ومالبث الخلاف الفقهي أن تحول الى صراع دموي ومواجهة مسلحة في حروب داخلية عبر عنها الشهرستاني بقوله « وأعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة ، اذ ما سل سيف

(٢) القاضي • شرح الاصول ١٢٤ - ١٣٨ ، وانظر : الزركشي • البرهان في علوم القرآن ، ط مصر ١٩٥٧ ، ج ٢ ، ص ٥١٤ •

وابن قيم الجوزية • الجواب الكافي ، ط مصر ١٩٦٨ ، ص ١١١ •

(٣) شرح الاصول ٦٩٨ •

(٤) راجع الراوي • ثورة العقل ( دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد ) ورقة ٢٦ •

(٥) راجع محمد علي أبو ريان • تاريخ الفكر انطلسفي في الاسلام ، ط مصر ج ١ ، ص ١٧٣ •

في الاسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الامامة<sup>(٦)</sup> ، والذي ترجم فيما بعد الى مواقف مذهبية ضيقة واتجاهات فكرية متطرفة أسهم في تغذيتها اعداء الاسلام والمستظلمين تحت رايته زورا وضلالا .

وقد باشر ( الخوارج ) الى اتخاذ موقف صارم ازاء ظاهرة الفتن الداخلية وقادتها ، فحكموا عليهم بالكفر . فالانسان المكلف في رأيهم اما ان يكون مؤمنا واما كافرا<sup>(٧)</sup> « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا »<sup>(٨)</sup> .

فلا توجد منطقة وسطى بين الايمان والكفر ، وبهذا الموقف القاطع فان الخوارج تسقط نسبية الاحكام ، فاما الكل أو الاشياء .

وقد أثار هذا الموقف الوثوقي عموم مفكري المسلمين وقياداتهم الكلامية الذين وجدوا في رأي الخوارج تجاوزا لطبائع الاشياء في الاسلام وتعاليمه وشريعته العادلة ، فكان أن أثبت مسألة الايمان وحدودها . فذهب واصل بن عطاء الى القول : بأن فاعل الكبيرة اذا خرج من الدنيا من دونما توبة محقة فهو من أهل النار خالدا فيها ، اذ ليس في الآخرة الا فريقان :

أ - فريق أهل الجنة .

ب - فريق أهل النار .

فيما يخفف عن مرتكب الكبيرة العذاب وتكون درجته فوق درجة الكفار<sup>(٩)</sup> . ويبدو أن المفكر البصري يقترب من موقف الخوارج ، اذ أنه يعتبر

(٦) الشهرستاني . الملل والنحل ، ط مصر ١٩٦٨ ، ج ١ ، ص ٥٦ .

(٧) شرح الاصول ٦٦٦ - ٦٨٧ .

نهاية الاقدام ٤٠٧ . الاقتصاد في الاعتقاد ١٠٨ - ١٠٩ .

الامدي . ابيكار الافكار لوحة ١٩٠ .

(٨) سورة الانسان آية ٣ .

(٩) راجع شرح الاصول ١٣٨ - ٦٢٤ ، ٦٢٥ . وانظر الاختلافات الكلامية حول

←

هذه المسألة :

الفاسق في منزلة بين المؤمن والكافر ، ثم يسوى بينه وبين الكافر في خلود العذاب ، على أن مثل هذا الرأي الذي وجد معارضة كبيرة يتسق من حيث دلالاته مع البناء العقائدي للنظرية الاعتزالية ، إذ أن رأي كبير مفكري الاعتزال يفهم في ضوء معنى الايمان عنده ، فليس الايمان محض اعتقاد القلب أو ما ينطق به اللسان ، وإنما لابد أن تصدقه الجوارح<sup>(١٠)</sup> ، ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله « الشر » يكون قد فقد الايمان ، فلا يسكن والحالة هذه تجزئة الايمان أو الاكتفاء ببعد واحد . ذلك أن الايمان عند المعتزلة متعدد الابعاد ، فهو يقترب بالعمل الصالح وينطوي عليه ، اضافة الى كونه اقراراً بالقلب واللسان معاً<sup>(١١)</sup> .

ومن ثمة فإن آيات كثيرة توطد معنى الايمان من خلال التطبيق الفعلي المباشر والعمل المنتج « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ... »<sup>(١٢)</sup> فلا دين من غير معنى أخلاقي ، ولا ايمان بدون عمل صالح يوثقه<sup>(١٣)</sup> .

وعلى هذا النحو يفهم الايمان ببعديه النظري والعملي ، وبمدى قدرة الانسان على التأليف المبدئي بين الوجين بين الفكر والتطبيق ، الامر الذي يلزم بالضرورة أداء الطاعات وفعل الخيرات . فاجتناب الكبائر لا يكفي كي



- الجويني . الارشاد ٣٨٤ .
- البغدادي . اصول الدين ٢٤٢ .
- ولاحظ في لفة ابن شبيب والخالدي من المعتزلة في هذه القاعدة .
- اصول الدين ٢٤٢ . وشرح الاصول ٦٧ .
- والامدي . غاية المرام ٣٠٣ وما يليها .

- (١٠) المحيط مجلد ٣ ورقة ١٤٥ .
- وشرح الاصول ص ٦٧ - ٧٠٢ - ٧٠٣ .
- (١١) فضل الاعتزال ، ص ١٧٥ .
- (١٢) سورة البقرة آية ٢٧٧ .
- (١٣) شرح الاصول ٧٠٣ .



يسمى المرء مؤمنا ، — وان كان هذا أقل قدر يقتضيه الايمان — ولكن يشترط  
بتوثيق أداء الطاعة وفعل الخير •

ولم تكن مباحث البعد النظري الرابع تنتهي عند تلازم الفكر بالعل .  
بل كان من الضروري لاستكمال صورة المنزلة بين المنزلتين بتفسيرها الاعتزالي  
أن يثار الجانب الآخر من ماهية الايمان بعد أن تأكد الوجه الاول الذي يقرر  
أن الايمان عقيدة وعمل • أو هو لا يفصل عن أداء الطاعات الواجبة . لكنه  
أيضا لا يكون ثابتا في نسبته ، فقد يزيد الايمان وقد ينقص • الامر الذي  
يؤدي الى تفاوت درجات المؤمنين تبعا لتفاوت اعمالهم وصلاتها ليزدادوا  
ايانا مع ايمانهم •



## البعد النظري الخامس

### « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر »<sup>(١)</sup>

تجيء أهمية هذا البعد من خلال واقعيته التطبيقية والعملية<sup>(٢)</sup> تنفيذا  
للامر القرآني :

(١) معنى الامر بالمعروف :

هو الامر الحسن .

والنهي عن المنكر هو النهي عن القبيح .

وهما ( الامر والنهي ) قضية التكليف ؛ اذ لا يتجاوز التكليف هذين الحدين ،

فاما ان يأمر بحسن او ينهي عن قبيح .

ويعد البعد النظري الخامس احد الاجراءات العملية التي تساعد على

حسن استمرار الانسان المسلم بما يترتب عليه من تكليف يلتزم بادائه عقلا

او شرعا . والمعروف ينقسم الى قسمين :

اولا : الواجب

ثانيا : المندوب .

اما الامر : فهو القائل لمن دونه مرتبة « افعل » .

والنهي : هو قول القائل لمن دونه « لا تفعل » .

واما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله ( حسن ) او دل عليه . ولذلك لا

يقال في افعال الله ( معروف ) لما لم يعرف حسنهما ولا دل عليه .

واما المنكر : فهو كل فعل عرف فاعله ( قبحه او دل عليه ) ، ولو وقع من

الله القبح لا يقال انه منكر ، لما يعرف قبحه ولا دل عليه .

راجع القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ؛ ص ١٤١ - ١٤٨ .

(٢) يعد واصل بن عطاء أول من حول هذا الاصل النظري الى الواقع العملي  
التطبيقي، حين بث اتباعه وانصاره في ارجاء اقاليم العالم الاسلامي، يناضلون

« ولكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (٣) .

ومن هنا كان هذا المبدأ في رأي المسلمين فرضاً أخلاقياً لا يتصل بالبحث النظري المجرد ، وإنما ينبغي أن يتحقق عملياً بالنضال الدائم في سبيل الله وإقامة أحكامه على كل مخالف للإسلام في أوامره ونواهيه (٤) ، سواء أكان مسلماً أم غير مسلم (٥) . وبنفس القدر والاهمية فإن هذا الأصل العقائدي أعد لمواجهة التحرفية التي قادتها الزنادقة والغلاة والمنشقون على الإسلام . وكل أعداء العدل والتوحيد من المجوس والثنوية وغيرهم . كذلك فإن المعتزلة استهدفت من وراء هذا المبدأ تحدي المخالفين من المشبهة والجبرية وعموم الاتجاهات المناوئة للعقل والحرية .

→ من أجل الإسلام ويدعون الى الاعتزال . ويتصدون لفرق الغلاة والزندقة والثنوية .

راجع : القاضي عبد الجبار . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ . ص ٤٧ . وقد أوجب المعتزلة تنفيذ هذا الأصل وتطبيقه بكل الوسائل الممكنة لساناً ويدا وسيفاً ، وقد أصبح الجانب العملي لهذا المبدأ أحد أبرز التقاليد النضالية للفكر الاعتزالي باعتباره واجباً أخلاقياً لا يستقيم إيمان المعتزلي إلا بتوليئه والالتزام بتحقيقه .

انظر : الأشعري . مقالات الإسلاميين ١/٣١١ .

والمسعودي . مروج الذهب ، ط دار الاندلس ٢٢٣/٣ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٤ .

(٤) إذا كانت الاعتزالية قد جعلت من هذا الأمر أصلاً من أصول نظريتها العقائدية ، فإن الفرق الإسلامية عموماً اعتبرته فرعاً من فروع الدين باستثناء الخوارج .

راجع : الكرماني . الفرق الإسلامية ، ط بغداد ١٩٧٣ ، ص ٦٢ .

الفزالي . أحياء علوم الدين ٢/٤٠٨ .

أبو بكر الخلال . الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ط مصر ١٩٧٥ ، ص ٨٤ .

الماتريدي . البداية في الكفاية ، ط مصر ١٩٦٩ ، ص ١٢٤ .

(٥) القاضي عبد الجبار . المختصر في أصول الدين ، ص ٢٤٨ . وشرح الأصول ص ١٤٢ .

## كيفية معرفة حدوده

ولئن كان مبدأ الوجوب على تنفيذ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر متحققا بالاجماع الاسلامي العام<sup>(٦)</sup> ، فان كيفية معرفته تنوعت بتنوع النظرات ، فيما اذا كان مثل هذا الامر يعلم عقلا أم عن الطريق النقلي ؟

ففي الحال الذي أوجبه الجبائي استدلالا وخبرا معا<sup>(٧)</sup> ، اقتصر العلم به عند ابنه أبي هاشم على « الطريق السمعي » فيما عدا الدفاع عن النفس والمال . واستند أبو علي في وجوب الاصل الخامس « عقلا ونقلا » الى أن دلالة العقل لا تنفك في هذا الامر بالسمع والوحي ، ويؤيد بهما .

بل يتفوق الوجوب العقلي على السمعي « اذ لو لم يكن الطريق الى وجوب هذا الامر عقلا لكان ينبغي أن يكون المكلف مغريا بالقبيح ويكون في الحكم كمن أبيع له ذلك »<sup>(٨)</sup> .

وقد افرد الجبائي الكبير عن عموم المعتزلة التي تولت مبدأ الوجوب الشرعي وأقرته . فيما يشدد القاضي عبد الجبار على الجانب السمعي من خلال وحدات النقل الشرعي ومصادرها الاولى والثانية « الكتاب والسنة والاجماع » وعلى النحو التالي :—

أ — المصدر النقلي الاول : الذي أثبتته الآية القرآنية : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »<sup>(٩)</sup> .

(٦) دفعت طائفة من الحشوية وجوب هذا الامر .  
راجع صاحب بن عباد . الابانة عن مذهب اهل العدل . ط بغداد ١٩٦٣ ص ٢٧ .

(٧) راجع القاضي المعتزلي . شرح الاصول . ص ١٤٢ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ — ٧٤٣ .

(٩) سورة آل عمران آية ١١٠ .

ب - المصدر الثاني وثقته السنة النبوية : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » (١٠) .

ج - أما الاجماع فلا اشكال فيه ، لانهم قد اتفقوا على هذا الامر » (١١) .

- ٣ -

- شروطه (١٢) -

وبهدف تنفيذ المبدأ الخامس ( بأمره ونهيه ) تنفيذا تطبيقيا ، فثمة شروط يتوجب توفرها تعطي الشرعية الكاملة للقيام بمهام هذا الامر . فيجب وجودها وينتفي بزوالها ، وكما حددها المعتزلة :

أ - الوضوح الاكيد الذي يعطي المسألة بعدها الشرعي المطلوب فعلى الانسان أن يعلم أن الأمور به ( معروف ) وان المنهى عنه ( منكر ) .  
ومثل هذا الشرط يعد ضروريا وواجبا في تجنب مغبة الخلط بين طرفي المبدأ في الامر والنهي ، لذلك وجب التمييز المحقق لثلا يأمر بمنكر او ينهي عن معروف .

ب - يستدعي الشرط الثاني : العلم بالدليل المادي في تحقق المنكر وتعيينه حسيا . وادراكه بالعين المجردة وعلى أرض الواقع .

كأن يرى : آلات الشرب مهياة والملاهي حاضرة ، والمعازف جامعة .

ج - ضرورة أن يكون الامر صوب هدف تحكمه ضوابط قبلية ، لثلا يفضي الى مضاعفات في مضرة أكبر منه ، فانه لو غلب ظنه ، أن نهيه عن شرب

(١٠) صحيح مسلم ، ط مصر ١٩٢٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢ .

(١١) القاضي . شرح الاصول ، ص ١٤٢ وما يليها .

(١٢) المصدر السابق ، ص ١٤٣ .

الخير يؤدي الى قتل جماعة من المسلمين أو يحدث حريقا في منطقة سكنية ، فان مثل هذا النهي لا يجب وكل ما لم يجب لا يحسن » •

د — يتعين التأكد علما وبغالب الظن والاعتقاد ، ان لقول الأمر وتوجيهاته تأثيرا مباشرا وفعالا في أمره ونهيه •

هـ — وتعد قضية « الحسين » أبرز نماذج هذا المبدأ ، ومن بين أكثر تطبيقاته دلالة ، حيث برهن بخروجه على السلطة ، وبثورته التي قادها حتى النهاية أمرا فريدا في مقاومة قهر الحكام الظلمة والسلطة المستغلة ، وانتصارا للمثل الإسلامية الحقيقية ، بأن يدفع الانسان حياته معادلا موضوعيا في تأكيد شرعية العدل الاجتماعي وضرورة الاستقامة الاخلاقية التي يستوجبها مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر •

— ٤ —

### « كيفية تنفيذه »

تقتضي مهام القيام بهذا المبدأ ليس فقط في تهيئة وسائل تنفيذه ، وانما بتحديد طريقه ، على نحو يكون متدرجا بخطوط تتوالى في ارتفاعها ، وعلى ذلك ينبغي اتخاذ الامر — بالاسهل — فلا يجب تخطيه الى الامر — الاصعب — ويتحقق العلم بهذا التدرج التصاعدي عقلا وشرعا •

اما من الناحية الاولى (١٣) :

اذا تمكن تحقيق هدف الامر — بالسهل — فلا يجوز العُدول عنه الى

الامر الصعب •

(١٣) المصدر السابق ، ص ١٤٤ •

وأما من الناحية الشرعية :

فإن الآية القرآنية « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تهيء إلى أمر الله » (١٤) فالخبر القرآني يوجب بأمره إصلاح أطراف الخصومة ، وفض النزاع بينهم بالحسنى أولاً ، ثم بعد ذلك بما يليه من وسائل إلى أن ينتهي بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم (١٥) .

وإن كانت معتزلة بغداد قد وظفت الخبر القرآني لصالح شرعية الدولة في موقعها من مثيري فتنة « الجمل » (١٦) . فإن متأخري المعتزلة وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار الذي يسعى إلى قضي أن يكون وجوب الأمر هنا وتنفيذه بوجود حاكم أعلى للدولة دستورياً ، ففي رأيه : أن هذا الأمر لا يرتبط بوجود رئيس للدولة مفترض الطاعة ، لأن الدلالة التي تؤكد وجوب هذا الأمر دلالة الأصول الشرعية ذاتها « الكتاب والسنة والاجماع » ، وأنها لم تفصل بين أن يكون هناك حاكم أعلى وبين أن لا يكون ، لذلك حدد القاضي عبد الجبار أبعاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالين :

أحدهما : ما لا يقوم به إلا الإمام الشرعي المنتخب .

ثانيهما : يقوم به كافة الناس .

أما المجال الأول فيتأكد في مهمة الإمام بأقامة الحدود وحفظ وحدة الاسلام ومواطني دولته ، وسد الثغور ، وتهيئة الجيوش . وتولية القضاء والولاية .

١٤) سورة الحجرات آية ٩ .

١٥) القاضي . شرح الأصول ، ص ١٤٤ .

١٦) راجع ابن أبي الحديد . شرح نهج البلاغة ، ط مصر الأولى ٢١٢/١ .



ويدخل في المجال الثاني ، الاختصاص الجماهيري الذي ينبغي أن يشار  
مهامه عموم الناس نحو النهي عن شرب الخمر والسرقة والزنا . اما اذا كان ثمة  
امام مفترض الطاعة فالاولى أن يكون هو المرجع في هذه الحالة (١٧) . ويبدو  
واضحا أن القاضي عبد الجبار وبمقياس الفكر الفقهي الاعترالي يكون قد حدد  
تراجه وذلك عن طريق تقليص أهلية الامة بخاصية القيام بهذا الامر واخطته  
بالحاكم الاعلى للدولة .

وربما كان مثل هذا الموقف السياسي نتيجة مباشرة لعلاقة القاضي  
الوطيلة بأمراء الاحتلال البوحي : ومصالحه الشخصية المرتبطة بوجود  
سلطتهم (١٨) .

ومثل هذا الموقف أيضا يحمل تناقضه في منظور الحركة الاعترالية التي  
اشتهرت بتعاليلها الثورية وبصلابة ايمانها المبدئي في الدعوة الى مقاومة  
السلطة الظالمة ومقارعة حكامها الجائرين ، والتي أوجبت على عموم الناس  
الاصطفاف العملي في الخروج على السلطان المستبد ليس فقط احتجاجا  
سليبا ، بل وباستخدام السلاح لازالة الحاكم الظالم تنفيذا للأمر بالمعروف  
وضرورة النهي المنكر (١٩) وقرارا للعدالة التي تقضي المحافظة على مصالح  
المجتمع العليا .

ولم يكن مثل هذا الموقف الحاسم من الذين أطلقوا على أنفسهم «أصحاب  
العدل» وأنهم دعائه موقفا فوضويا لا عقلانيا ، بل يستند الى شرعية دستورية

(١٧) القاضي . شرح الاصول ، ص ١٤٨ .

(١٨) بعد أن أصبح عبد الجبار بن احمد قاضي قضاة الدولة ، البوذية : أصبح  
أيضا من كبار رأس ماليها ، فقد جمع ثروة هريضة « . . انه ولي القضاء  
وحصل على المال حتى ضاهى قارون في سعته » .

راجع عبد الكريم عثمان . قاضي القضاة ، ط بيروت ١٩٦٧ ، ص ٣٠ .

(١٩) الأشعري . مقالات الاسلاميين ، ط مصر ١٩٥٤ ، ج ٢ ، ص ١٢٥ . وانظر  
Guillaume Islam London 1963, P.P. 113, 125.

وحيثيات أخلاقية في مقدمتها القرآن والسنة واجماع جماهير الاسلام ، التي تدعو مجتمعة الى ازالة الحاكم الفاسق ، الجائر ، لشرط توفر القوة القادرة ( الثورة ) وان يكون قائدها قائدا عادلا يتولى تنفيذ الاحكام ملتزما بالشرعية ، مدافعا عن العدل والتوحيد<sup>(٢٠)</sup> .

---

(٢٠) راجع . الاشعري . مقالات ١٤٠/٢ ، وانظر نادر . فلسفة المعتزلة ١٥٦/٢ .

## البعد الاخلاقي للنظرية الاعتزالية

✽ يمثل الاصل الخامس « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » المجال التطبيقي للنظرية الاعتزالية ، باعتباره واجبا أخلاقيا عمليا ، ينبغي وضعه في مقدمة الفرائض التي يتوقف صلاح الشريعة والمجتمع عليه . استنادا الى الخبر القرآني ، والمرويات النبوية المتواترة ، ودعوتهما الصريحة اليه ، والزام الامة بأمر تنفيذه .

كل ذلك جعل الحركة الاعتزالية منذ قيامها تتولى تحقيق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عمليا . بكافة الوسائل وعلى جميع الوجوه . تنفيذا لاحكام الدين وحماية للحياة والمجتمع والانسان .

ومن هنا أيضا تكتسب ايدولوجية الاعتزال واقعيته الدينية والاجتماعية في أنها لم تتوقف عند حدود البرنامج النظري لعقيدها ، وانما بقدرتها على التعبير الواقعي للفكر الاسلامي . ومواقفه النظرية ، في انسجام واضح . بين النظرية والعمل .

١ - انتقل الفعل الاعتزالي من دائرة الصفات الالهية وتجريداتها الماورائية . الى أمر أخلاقي فرض الاصطدام المباشر مع الثنوية والزنادقة ، وعموم التيارات التحريفية . وقد استدعى ذلك تحديد المواجهة في اربع قضايا أساسية :

أ - أثبات حدوث العالم مقابل الموقف المادي الدهري<sup>(١)</sup> الذي تتج عنه القول بقدوم العالم وأزلية الطبيعة .

ب - التوحيد ازاء من أنكر الوجود الالهي<sup>(٢)</sup> . او عدده أو أخل بسباده .

ج - وعبر مبدأ ( الامر بالمعروف وتطبيقاته ) تجيء قضية ( الصفات ) اكثر مشاكل الفلسفة الكلامية جدلا وخلافا ، وفي مجالها كان الصراع مع

(١) يعتبر بشر بن المعتز مؤسس جناح الحركة الاعتزالية في بغداد اول المعتزلة الذين تصدوا للفكر المادي الذي عبرت عن بنائه الفلسفي « الدهرية » .  
راجع ابن النديم . الفهرست ، ص ١٦٢ . وثمة كتاب اخر ينسب الى المفكر ابي علي الرماني نقض فيه اراء الدهريين .  
القفطي . انباه الرواة ، ط مصر ١٩٧٣ ، ج ٢ ، ص ٧٩٦ .

(٢) يتأكد حجم المواجهة بين الاعتزال وهؤلاء من خلال قائمة النقوض التي تولى اعداد وثائقها كبار مفكري الاعتزالية :  
ابو عفان الرقي : التوحيد والرد على الملحدين .  
ابو الهذيل العلاف : اثبات التوحيد والرد على الملحدين .  
قطرب المستنير : الرد على الملحدين في متشابه القرآن .  
الجاحظ : الرد على من الحد في كتاب الله .  
الخياط : الرد على ابن الراوندي المحدث . نقض بعث الحكمة على ابن الراوندي .  
ابو بكر الزبيري : نقض على ابن الراوندي كتبه الاربعة الجبائي الاب نقض كتب ابن الراوندي ايضا : « التاج ، الزمرد ، قضيب الذهب ، عبث الحكمة » البلخي : النقض على ابن الراوندي المحدث في نظم القرآن .  
الجبائي الابن : نقض الفريد لابن الراوندي .  
راجع :

الخياط . الانتصار ، ص ١٧ ، ٢٦ .  
الداودي . طبقات المفسرين ، ط مصر ١٩٧٢ ٢٥٥/٢ .  
القاضي عبد الجبار . طبقات المعتزلة ، ط مصر ١٩٧٢ ، ص ٩٧ .  
ابن المرتضى . طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١ ، ص ٨٥ .  
القاضي . فضل الاعتزال ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .  
ابن الجوزي . المنتظم في التاريخ ، ط حيدر اباد ١٩٩٦/٦ .  
القاضي . تثبيت دلائل النبوة ، بيروت ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٦٢ - ٦٣ .  
القاضي . اعجاز القرآن ، ط مصر الاولى ، ص ٩ .

الحشوية والمجسمة<sup>(٣)</sup> وتساعد هذا الصراع ليشمل عموم الاتجاهات السلفية والمحافظة في موقفها من مسألة « خلق القرآن » باعتبارها اشكالية الصفات الاولى ، والتي طبقت عمليا لارتباطها الجدلي بين ما يعنيه التوحيد من تنزيه مطلق ، وبين ما يهدف اليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من مقاومة المخالفين<sup>(٤)</sup> .

د - ومن أجل الدفاع عن التوحيد وتنزيه الذات الالهية ، واقصاء المقالات الحسية المادية وجهت الاعتزالية مناهجها النقدية صوب التصورات المتدنية للذات الالهية ، تفنيدا لآراء اصحابها من المشبهة والمجسمة والحشوية<sup>(٥)</sup> .

وازاء هذه القضايا الاربع تبدى البعد التطبيقي للنظرية الاعتزالية ، الذي شدد على ضرورة اعتماد برنامج عقلي صارم لمبدئية التوحيد وأفكاره التجريدية ازاء الزنادقة والثنوية في مواجهة صريحة حاسمة اتخذت مختلف أساليب التصدي حجة وبرهاناً .. منذ البدايات الاولى لانبثاق الاعتزال . ففي المجال النظري حاول المعتزلة أن يبرهنوا منطقيا على تهافت البناء الفلسفي للثنوية وتناقض أدلتها .

ويبتدىء الاعتزال<sup>(٦)</sup> براهينه بالملاحظات التالية :

أثبتت المانوية الهين « النور والظلمة » وادعت أنهما حيكان فاعلان . ومائلت الديصانية المانوية في خطها الثنائي ، فيما خصت النور بالحياة واعتبرت الظلمة ميتة وازافت المرقيونية ثالثا مع النور والظلمة حين رأت ان

(٣) القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٤) راجع ابن حسان . الفصول المختارة ، ط مصر ١٩٠٦ ، ج ٢ ، ص ١٣١ . وشرح الاصول ، ص ٢٣٢ ، ٤٠٢ ، ٧٠٤ . وانظر محمد علي ابو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، مصر ١٩٧٤ ، ج ١ ، ص ١٧٠ .

(٥) راجع : القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٨٢ ، والمفني . الامامة . القسم الاول ، ص ١٢ - ١٤ .

(٦) راجع الراوي : العقل والحرية ، ص ٢١٩ وما بعدها .

العالم منتزج من تداخل الاثنين ، وأولى دلالات تهافت تفسير المنظومات الثنائية ، بتبدىء بالبديهية القائلة ، بأنه لو افترضنا جدلا : مع الله ثانياً يشاركه في جميع صفاته ، يدل على تناقض مقدماتهم ومن ثم خطأ نتائجهم بالضرورة .

ذلك أن الذي يدل على مثل ذلك ، هو أن النور جسم رقيق مضيء ، والظلمة جسم رقيق غير مضيء ، والاجسام ( فيزيائياً ) ترتبط بالحوادث لا تنفك عنها ، وما لم ينفك عن الحوادث وجب أن يكون « حادثاً » مثلها .

فكيف يمكن القول بأنهما قديمان ؟

وإذا كانا قديمين ، لوجب الاستغناء بأحدهما عن الآخر<sup>(٧)</sup> !

وإذا افترضنا صحة تفسير مقالة الثنائية وأقررنا جدلاً صدقها ، فينبغي أن يطل حسن الامر والنهي ، والمدح والذم ، لأن الامر لا يعدو أن يكون أمراً بالخير أو أمراً بالشر ، فإذا كان بالخير فانه يكون أمراً للنور ، وإذا كان أمراً بالشر ، فانه أمر للظلمة ، ومثل هذا التفسير يهدد بنية الفكر الثنائي بجملته وينقض كل مقوماته ، ذلك أن الظلمة غير قادرة على مثل هذا الامر . كذلك لا يجوز أن يكون أمراً للنور ، لانه لا يمكن الاتصاف عنه<sup>(٨)</sup> .

وفي مواجهة « الديصانية » والرد على فكرياتها ، يفترض القاضي عبد الجبار موافقته الاولى على مقدمات قضائها ، في أن الظلمة فاعلة للشر ، ومثل هذه الفاعلية تستوجب ضرورة أن تكون الظلمة قادرة ، وإذا كانت كذلك ، فينبغي أن تكون حية ، فكيف تتوافق مقدمات الديصانية مع هذه النتائج ، بعد أن أقرت « بموات » الظلمة .

والقضية المنطقية التالية تمضي في برهانها على تهافت الفكر الثنائي المعبر عنه بالديصانية :

(٧) القاضي . شرح الاصول ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(٨) المصدر نفسه .

١ - الظلمة فاعلة للشر قادرة •

٢ - فاذا كانت قادرة فهي حية •

٣ - فاذن لا يمكن أن تكون ميتة •

وماذا عن المرقونية التي أثبتت ثالثا ؟

ما هي صفات هذا الثالث ؟

منطقيا ينبغي أن يكون قديما ، لانه يماثل الاثنين القديمين ، لان القدم صفة من صفات النفس ، والاشترك في هذه الصفة يوجب التماثل • وهذا يقضي أن يكون مثلا للنور والظلمة ، فاذا كان أحدهما قادرا على الخير وجب أن يكون الآخر قادرا عليه ايضا ، كما ينبغي أن يكون الثالث قادرا عليه ، وهذا ينتهي الى الاستغناء عنهما (٩) •

واذا كانت الاعتزالية قد فندت فكريات الثنوية فرقة اثر فرقة ، فان قاضي القضاة يواصل فتح حواراته مع الثنوية ومنظري عقائدها ، عبر مجادلة تركز على القضايا الاساسية التي تشكل ارثها الثقافي والفلسفي والاخلاقي ، ومن خلال أدوات الاعتزالية في العقل ومناهجه ، واولى القضايا التي يثيرها البناء الفلسفي الذي يقوم على وحداتها الفكر الثنائي ، من خلال القضية الاخلاقية في « العدل والظلم » ذلك أنهم اعتبروا اللذة والالام متضادين ، قياسا على تضاد القديمين عندهم « النور والظلمة » •

وفي جواب الفكر المعتزلي عن ذلك « ان الآلام قد تكون حسنة ؛ وقد تكون قبيحة ، وان الملاذ كالألام ، وان لا تضاد بينهما في الحقيقة ، اذ أنهما ينتميان الى جنس واحد ، فان لم يجر في الفاعل الواحد أن يوصف بهذين دفعة واحدة ، فانه يجوز أن يوصف بهما في وقتين • فهلا جاز في الفاعل الواحد ان يفعل الالام في وقت ، واللذة في وقت آخر فلا تحتاج الى فاعلين (١٠) •

(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ •

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٨٩ • والمغني ٥/٢٢ •

ثم ينتقل القاضي في تحليلاته الى قضية القدم والحدوث ، فيعتبر الاقرار بحدوث الاجسام ، يخفف عنا عناء كبيرا في حوارنا مع الثنائية ، لانه اذا ثبت الحدوث بالادلة والمبرهنات العقلية ، فسوف يؤدي وعلى الفور الى انتفاء مقولتهم بقديم الاثنين ( النور والظلمة ) . لانهما يدخلان في نطاق المادية ويفضي الى نتيجة بطلان هذه الاجسام بنوعها الصفات والاغراض . واذا كانت حجة الثنائية في قدم الاصلين ، ودفاعها الحار بأنهما يتميزان قبل الامتزاج عن الصفات الحسية المادية للاجسام ، وانهما جوهران ، وان الامتزاج كان ضروريا ، وان أعراضهما المحدثة لا تنسحب بالضرورة على حدوثهما ، تأتي اجابات الاعتزال - فيزيائية - تبعا للقوانين الطبيعية ذلك أن كل موجود له حيز مكاني ، فلا بد من كونه مجاورا لمثله ، او مفارقا له ، فلا يجوز ان يوجد خاليا من الاعراض (١١) .

وقد اكدت الثنائية هذا المعنى الحرفي الفيزيائي من خلال سياق تفسيراتها أن النور في عالمه بعضه يكون مماسا لبعض ، وكذلك الظلمة في مجالها ، وقد أثبت أكثرهم - نهاية الظلمة مماسة لبداية النور - وان كان منهم من يثبت بين الاثنين مزجا وتداخلا (١٢) .

والسبب الذي دعا الثنائية الى تفسير عقيدتها على اسس ميثولوجية ثنائية ، « أنهم فعلوا ذلك لانهم هموا الصانع ، ووجدوا أمورا حادثة وتركيبات مختلفة ، فخطر لهم أن هذه الامور كائنة من هذين الاصلين ، فأثبتوهما قديمين » (١٣) . ومثل هذا التفسير يبدو مبررا لدى الثنائية ، عبر هذه المعطيات التي لم ترق باعتقادها الى علة أولى للوجود أو الى سببية تعينه ، وعليه ، فإن اتجاهها بديلا سوف يبحث عن علل أخرى لتفسير العالم ، وهذا ما جعل الثنائية

(١١) المغني ٢٢/٥ - ٢٣ .

(١٢) المصدر نفسه ٢٣/٥ .

(١٣) المصدر نفسه .



تعيد الاعراض بصفاتها الايجابية والسلبية الى عنصرين اساسيين ( النور والظلمة ) فأعتبرهما علة وجود هذا العالم ، من خلال مبدأ تناقض ( القديمين ) وصراعهما المتصل ، الذي أدى في نهاية الامر الى صياغة هذا التصادم برؤى اسطورية .

وغاب عن الثنائية كما غاب عن كل الحركات الفكرية التي تقف خارج دائرة التأريخ الاجتماعي ، « مبدأ السببية » حتى في أبسط أشكاله الساذجة . فاذا كان العالم نتيجة العنصرين القديمين « الخير والشر » وما يقابلهما من نور وظلمة ، فهل يتساءل هؤلاء عن علتها الفاعلة وحقيقتها (١٤) ؟

توقفت الاجابة الثنائية عند حدود القول بالاثنتين فليس غير الفاعلين القديمين للاعراض ؟

واذا كان مفكرو الاعتزالية قد برهنوا تهافت ميتافيزيقا هذين الفاعلين بأعتبارهما أجساما ، فلا بد من اثبات فاعل لهذه الامتدادات الفيزيائية ، بعد أن أثبتوا المتضادات الميتافيزيائية ( الخير والشر ) . فان ذلك يؤدي الى اثبات المتضادات الطبيعية ، كالحركة والسكون ، والتأليف ، والاعتقاد ، وجميع الاعراض التي هي أوضح اثباتا من الخير والشر ، واذا ثبتت مادية النور والظلمة . فان ذلك يفضي بالضرورة الى إسقاط جملة اعتقادات الثنائية ، وبتحديد منطقي ، اذا سقطت المقدمتان ، انتفت النتيجة ، واذا نقض السبب زال المسبب .

ومن خلال ذلك كله ، فان المفاهيم الثنوية وتفسيراتها تصبح مفرغة من أي معنى . فان ما قيل عن النور وصفة القدم الروحية ، يعني اثبات غير القديم قديما . ومثل هذا الاعتقاد يتنافى مع البرهنة على ان النور جسم مادي (١٥) .

(١٤) المصدر نفسه ٢٤/٥ والعقل والحرية ، ص ٢٢٣ .

(١٥) المغني ٢٥/٥ .

ومن ناحية ثانية ، فإن ما أثبتته الثنائية من كون العنصرين قديمين يسقط من أن كون القديم قديما لنفسه ، فلو كانا قديمين على ما اعتقدوا لتوافقا في الصفات الاخرى . والذي نعلمه أنهما متضادان ، وإن صفة احدهما تخالف صفة الاخر ، ويصح من أحدهما ما لا يصح من الاخر لطبعه . وإزاء هذه الصفات التي يتميز كل منهما به وأوجه التضاد بينهما يقضي بانتفاء قدمهما ، إذ لو كانا قديمين ، لكان من المحال خلافا في ذلك أجمع ، ويوجب أن يصح من أحدهما ما يصح من الاخر ، من خير او شر ، وذلك يبطل طريق الثنائية الى اثبات الاصلين<sup>(١٦)</sup> .

وفي موضوع القدرة ، أكدت الثنائية على فعالية النور على الخير ، مقابل قدرة الظلمة على الشر . يعارض المعتزلة هذا الرأي . وينزلون « القدرة الميتافيزيائية — الثنائية » الى الارض ، فالقادر هو الانسان ، حيث يتصرف بأرادته الواحدة والسبب الواحد، وقد يقع منه الخير، وقد يقع منه الشر، والعلم، والجهل الخ ... »<sup>(١٧)</sup> .

إذ إن امكانية الخير ( انساني ) هي في الوقت ذاته وبنفس الدرجة ، امكانية الشر<sup>(١٨)</sup> . فالانسان « مخلوق عاقل » لانه كائن حر يملك الاختيار بين فعل الخير او فعل الشر ، وإزاء هذه الامكانية، او القدرات البشرية الفاعلة فلم يبق أمام الثنائية حجة تقيم عليها اصليها القديمين . ويفترض المعتزلة التسليم جدلا بمبدأ فعالية النور وقدرته على الخير بطبعه ، مما يستدعي ان تثبت الثنائية المتحرك متحركا أبدا والساكن ساكنا أبدا . وإذا استحال اثبات ذلك ، يوجب عليهم ابطال الدعوى القائلة بأنه المزاج يحدث بعد أن لم يكن ، وإن التباين يزول بعد كونه ، فاذا انتهى ذلك تبين رأي المعتزلة حجة وبرهانا

(١٦) المصدر نفسه ٢٦/٥ .

(١٧) المصدر نفسه .

(١٨) راجع زكريا ابراهيم . المشكلة الخلقية . القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٣٢ .

بعد أن تأكد استحالة حلول المزاج ، لان الشيء لا ينقلب طبعه أصلا ، ولا يصح منه خلاف ما يوجب طبعه ، واذن فان قول الثنوية بالمزاج يقتضي بتداعي مذهبهم (١٩) .

ولتوضيح هذه المسألة ، نقول : أن عملية المزاج تفسر أولا من خلال تباين العنصرين وامتزاجهما ، باختيار أحدهما الظلمة أو باختيار النور ، او تصادف ذلك اتفاقا من غير قصد ، ان مثل هذه الدعوى التي تمسكت بها الثنوية ، ودافعت عنها المرقيونية يسقطها العقل المعتزلي ، ذلك أن طبع الشر لا يتغير عما يحتمه أو يقتضيه اختيار المختار ، بمعنى آخر : أنه لا يمكن أن يختار كل واحد منهما الا ما يصح في طباعه ، وطبعهما يقتضي التضاد والتباين ، فكيف يصح حصول المزاج فيهما بأختيارهما ؟

وللاجابة على مثل هذا التساؤل ، ينبغي القول أولا : ان طبع الظلمة يقتضي ضد ما يقتضي به طبع النور ، لذلك اشترطوا تباين الاصلين من حيث فاعليتهما للخير والشر .

واذا كان التضاد واحدا ( أي من جنس واحد ) فلا ينبغي القول أن ذلك يجب بطبعهما . أي : اذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون طبعهما يشترط الامتزاج لانه حادث ولو أوجبه لم يكن امتزاجهما في بعض الحالات أولى منه في حالة أخرى . لانه ما لا يقع باختيار مختار لا يصح أن يختص لو ينفرد به في حال دون حال (٢٠) .

على أن النور الذي مازج الظلمة لا يستدعي وجوبا ضروريا بسازجته له بطبعه أولى من سائر النور ، لان جوهر الكل جوهر واحد ، وهذا يسقط مقالة الثنوية القائلة بأن بعض النور مازج الظلمة دون بعضها الآخر ،

(١٩) المغني ٢٧/٥ - ٢٩ .  
(٢٠) المصدر نفسه .

كما يوجب عليهم القول بأن (جميعه) لا بعضه قد مازج الظلمة . ومثل هذا يستحيل تحققه ، اذا كانت أجزاء النور لا نهاية لها في جبهاتها الخمس ، على أن ما يقع منها من (الخير والشر) بطبيعتها ، يجب أن يكون غير متناه ، واذا لم تنته أجزاءها ، وحدث ما لا نهاية له يستحيل ما قرره المعتزلة من قبل من تنامي الحركات<sup>(٣١)</sup> لا تلبث قدم الله وحدث الاعراض<sup>(٣٢)</sup> ، واذا انتهت مفكرو الاعتزال من اعتراضاتهم على فصائل التنوية وفرقتها ، فانهم لم يترددوا من تسجيل ملاحظاتهم في أهم القضايا التي قام عليها بناؤهم الفلسفي ، فسي توضيح عقيدتهم التوحيدية ازاء التنوية<sup>(٣٣)</sup> :

(١) ان الخير لا يعتاد الشر ، وان الشيء الواحد قد يحدث على وجه يكون خيرا وعلى وجه آخر مضاد يكون شرا ، اذا أريد بالخير والشر اللذة والالام ، او أريد به الحسن والقبح ، وان الالام لا يوصف بأنه شر بسبب من كونه الالما ، ولا النفع يوصف بأنه خير لمجرد كونه نفعاً .

(٢) المقولة الثنائية تنتهي في خطها المباشر الى تقرير « ان العالم مركب من عنصرين ( نور وظلمة ) مثل هذا الخط يصبح هشاً ، متداعياً ، اذ يجوز أن يكون المحدث أحدهما مركبان ، وان التركيب محدث عن هذين الاصلين ، فينبغي أن يكون لهذا التركيب محدث قديم .

(٣) الفلسفة الثنائية التي تعتقد بقدم الاثنين ، والحدوث والصنعة والتركيب ، وان هذه الصفات لا تكون الا من أصل قديم ، مثل هذه الدعاوى تسقطها المقولة الاعتزالية التي تقرر : بأن الشر لا يكون حادثاً من شيء غيره ، وان المحدث انما يحدثه باختياره .

(٢١) المصدر نفسه .

(٢٢) المصدر نفسه .

(٢٣) المصدر نفسه ٢٩/٥ - ٧٠ .

- (٤) الزعم بأن العنصرين — حساسيين ، دراكين ، سميعين ، بصيرين ، تدخسه الصفات المادية التي يدخل العنصران في دائرتها ، فليس ثمة قدرة ، او فعل ، أو علم لاي من العنصرين •
- (٥) وينقض الدعوى القائلة بأن (الاصلين مختلفان في النفس والصورة) تماثل الجواهر اذ يصح على بعضها ما يصح على سائرهما • وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة ، اذا أريد بالصورة كيفية تألفه ، وهو المعقول من هذه اللفظة ، وأما اذا أريد به ، ما به ، تبين الظلمة من النور من الاعراض ، فلا بد أن يختلفا فيه وان صح أن يتقفا فيه من بعد على ما ذكر في تماثل الجواهر •
- (٦) وازاء هذا القول بتضادهما في الفعل والتدبير ، فقد تأكد لنا من قبل ، على أنه لا تدبير لهما ولا فعل ، الا ما نشير به الى الفاعل منا ، وذلك لا يمكن أن يقال فيه أنه نور أو ظلمة ، الا بعد أن يثبت ما يذهب اليه الثنائيون من لاصلين • وقد برهن المعتزلة على أن ما زعمه هؤلاء من تضاد في الفعل خيرا أو شرا ، ليس تضادا •
- (٧) •• والزعم بأن جوهر النور (فاضل حسن) يختص بالصفاء ، وجوهر الظلمة يختص على الضد من ذلك ، يفسد هذا الزعم ، القول بأن الخير والشر والصالح والفساد ، لا يقع منهما بالطبع ، واثبت المعتزلة تهافت ذلك بوجوه افتراق العنصرين ، في صفاء احدهما ، وكدورة الاخر لا فائدة فيه •
- (٨) وادعائهم بأن النور طيب الريح ، ليس ثمة دليل يقوم عليه ، اذ قد يكون نورا ولا رائحة له بتاتا ، وقد يكون ظللة ولا يختص برائحة •

(٩) وإذا كانوا قد خصّوا النور بحسن المنظر ، فليس الامر كما زعموا ، لان منظر الواحد منا ، قد يكون أحسن من منظر النور الخالص ، وان كان مزاجا من الأمرين .

(١٠) أما أهما لم يزالا متباينين ، ثم امتزجا من بعد ، فقد تهاقت هذا القول وفسد سائر ما أضافته الثنوية الى النور والظلمة بالطبع ، وانه يجب تجويز خروجهما عنه .

(١١) .. والاعتراض الذي قدمه المعتزلة في النهاية كان في مواجهة فصائل الثنوية التي زعمت أن عالمي النور والظلمة ، غير متناهين من كل الجهات الا من جهة لقاؤهما ، والذي يبطل مثل هذه الدعوى هو « حدوث الاجسام » وان من صفات المحدث وحده ان يكون متناهما ، وان كالموا لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة فكيف ثم في اعتقادهم التأكد من عدم تناهي العنصرين ؟

وإذا كانت هذه هي اعتراضات مفكري الحركة الاعتزالية والزاماتهم على الثنوية ومحاورها المذهبية ، فان هذه المواجهة بين ممثلي العقل في الاسلام من ناحية ومناهضي بنائه الثقافي من ناحية أخرى ، لم تتحقق بعيدا عن شروط التحدي التاريخي بين جبهة فكر الحرية والاختيار الملتزم بالحقيقة الحضارية للاسلام وبشروط الحياة الثقافية للمجتمع . وقد استلزم ذلك ان تنهض العقلانية بدورها ازاء الارث العرقي المعبر عنه بغطاءات كلامية وفلسفية وتنوعات ادبية جمالية . الذي وجد احتواء لمطلقاته الاسطورية في عقول بعض مناوئي الاسلام الحضاري الذين تفوق ولاؤهم العنصري لقوميتهم الفارسية على انتمائهم للدين الاسلامي ، وعدم قدرتهم على التحرر من الارث الثنوي . ومن ثم كان على الحركة الاعتزالية أن توسع آفاق منهجها النظري في فتح صفحات عميقة من الحوار العقلاني مع ممثلي الاتجاهات المناهضة فقيم الحجة عليهم

وتقضي بطلان آرائهم\* .

\* \* \*

ولم تكن الحركة الاعتزالية الفتية قد تخطت سنوات تأسيسها العشر الاولى حتى بدأ واصل بن عطاء حملته على الفكر الثنوي ونظرياته<sup>(٢٤)</sup> ، في وقت كانت هناك صلة وثيقة تربطه بالشاعر صالح بن عبد القدوس وحلقته في بادئ الامر ، ولكن خلافا فكريا ما لبث أن نشب بين الفريقين ، فاذا بالنضال ضد تأثيرات المانوية الشديدة في معتقدات الطبقة المثقفة يصبح في جملة هموم المعتزلة ومن أبرز مشاغلها الرئيسية ، تبدي في مرحلة الحركة الاعتزالية الاولى التي اتخذت خط المواجهة مع فرق الثنائية وفرقها مناظرات وجدلا وتصديا بالدعوة والعمل لمحاصرتها ، وقد عبر المفكر واصل بن عطاء عن مرحلة المواجهة النضالية في كتابه « الالف مسألة » في تنفيذ دعاوى المانوية وآرائها ، ادراكا منه للمهمة الخطيرة التي تنهض بها الثنائية في تخريبها للعقيدة الاسلامية وتحريف اصولها ، وقد تصاعد الصراع بين الحركة الاعتزالية وبين الزنادقة في القرنين الثاني والثالث الهجري ، فقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم بن أبي العوجاء المتهم بالهرطقة بنفس حرارة موقف رفيقه ابن عطاء من بشار بن برد والشاعر ابن القدوس ، فتصدى له بالمناظرة والحوار ، دفاعا عن الفكر الاسلامي وثورته الاجتماعية الحضارية بقوة العقل وبحججه وبراهينه ،

\* ان قانون التنوع في الفكر والاتجاهات الثقافية المنبثق من المجتمع . يطور الحياة الفكرية ويخصب مواقفها ، اذا كانت يستند الى مبدأ التفاعل والحوار والاستجابة . اما في ظل القرن الثاني الهجري وما بعده فان قانون التنوع في الفقه والكلام والادب يؤدي الى وحدة متطورة جديدة في دائرة المجتمع ، فيما كان على الضد من ذلك يقف التيار العرقي الفارسي الذي لم يستطع ان يستجيب لمتغيرات الحياة الجديدة بفعل الثورة الحضارية للإسلام . فصمم على مواصلة البحث عن دور احادي له داخل المجتمع الجديد اتخذ شكل جيب ثقافي تارة ، وتيار سياسي مناهض تارة اخرى .

(٢٤) الراوي . العقل والحرية ٢٢/١ وما يليها .

ولم يتوقف جهد ابن عبيد عند افحام ابن ابي العوجاء بل واصل حوارهم النضالي مع عموم ممثلي الثنائية في عصره وفي مقدمتهم جرير بن حازم الازدي الذي كان يذبح آراء السمنية ، وقد أصبحت مهمة التصدي للزندقة ومنظري فكرها وأتباعها ، احدى أبرز تقاليد الحركة الاعتزالية في تعزيز الثقافة الاسلامية وابطال حجج خصومها ، فقد تولى أبو الهذيل العلاف مناظرة الزرادشتية في جهات متعددة لدرايته العميقة بثقافتها ، وخبرته الفلسفية بالمقالات والاديان ، فقد روي عنه ، أن ( ميلاس المجوسي ) أسلم على يديه ، ووضع في محاوراته معه كتابا باسمه ، وازاء شهرة العلاف الواسعة في مناظرة الخصوم ومحاكاة المخالفين ، قال عنه المبرد « ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلس » ... ومناظرته مع المجوس والثنوية معروفة . قيل : أنه كان يقطعهم بأقل الكلام ، . . وقيل : أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل \* ، وكان قد ناظر ابن القدوس وألزمه الحجة مرارا . . »

وقد ورث ( النظام ) هذه القدرة المعجبية في الحوار والجدل ، ووضع في مقدمة كتاباته الكلامية « الرد على الثنوية » . فقد ذكر الجاحظ : « أن النظام تصدى للثنوية وفند مزاعمهم في مسائل عديدة ، أهمها مقولة المانوية في قدم العالم التي زعموا فيها أن العالم مركب من عشرة اجناس ، فأثبت أبو اسحق تهافتها وخلوها من الشروط الفلسفية ، وأنها مجرد تصور ميثولوجي لعملية الخلق . »

واذا كانت الحركة الاعتزالية قد أولت مهمة مواجهة فرق الثنائية جهدها المتصل طوال حلقات تأريخها ، وأصبح لها مهمتها النضالية في حماية عقيدة المجتمع ، فإن حماسها النضالي لم يتوقف في عمليات تطهير صفوفها من

\* هذا يوثق مبدأ الحوار الايجابي الذي انتهجه المعتزلة ازاء خصوم المجتمع . ومنظري الثورة المضادة .



الاتجاهات التحريفية والارتيابية ، والمتطرفين ، الذين بدأوا معتزلة وثنوية في ذات الوقت ، مما جعل المعتزلة يبادرون الى اقضاء هؤلاء من صفوف حركتهم ويذيعون براءتهم من مقولاتهم . منذ أن التحق بشار بن برد بصفوف الزنادقة ، فأقصاء واصل بن عطاء ، بعد أن نسب الى الرفض والشعوبية ، كذلك لم يتردد المعتزلة في التصدي للتحريفية التي بدأ « ابن حائط » في اذاعتها في مدرسة المعتزلة ، مستغلا اسمها غطاءً في نشر فكريات عقيدة الثنوية ، وقد تنبهوا الى خطورة موقفه بزعمه « ان المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة » وهو المراد بقوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا » (٢٥) . وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام . . . ولم تتوقف ميثولوجيا ابن حائط وخرافاتة ، بل تمادى في قوله بالتناسخ والكرور . . . وان الله ابتداء جميع الخلق ، فخلقهم دفعة كلهم جملة واحدة ، بصفة واحدة ، ثم أمرهم ونهاهم ، فمن عصي منهم نسخ روحه في جسد بهيمة » (٣٦) .

ولم يكتف مفكرو الاعتزال بأقصاء ابن حائط عن حركتهم ، بل تابعوا نشاطه بكل عزم فوق الخياط والجاحظ والعلاف فيندون آراءه ويردون على مواقفه ، ويكشفون أساليبه (٣٧) .

غير ان تحريفية ابن حائط لم تنته . . . فقد أفرزت حركته الانشاقية في جسم المعتزلة ارتيابيا آخر هو أحمد بن ايوب بن باتوش (٣٨) ، الذي واصل تحريفات ابن حائط ، فتابع أقواله في التناسخ ، . . . فيما أضفى « محمد بن أحمد القحطي على نفسه صفة الاعتزال والقول بالفكر الزرادشتي ، غير أن هذه الاتجاه التحريفي الذي تلقفته الدائرة العرقية ، حاول أن يبرسب مقولاته

(٢٥) سورة الفجر آية ٢٢ .

(٢٦) ان حزم . الفصل ١٩٧/٤ .

(٢٧) العقل والحرية ، ٢٣١ .

(٢٨) البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٦ .

الثنائية عبر خطوط مائلة في حركة الاعتزال ، لكنه لقي مقاومة شديدة ، وان  
 نجح نسبيا في تعريض المعتزلة الى حملات تشهير واسعة من خصومهم .  
 ولئن كانت الحركة الاعتزالية قد اعلنت براءتها من ابن حائط وأتباعه .  
 فانها لم توقف عمليات تطهير صفوفها التي كانت تمثل ثورة ثقافية متصلة ،  
 فقد طردت من بين أقطابها الكثيرين الذين تخطوا الاصولية المبدئية واتجهوا  
 الى تفسيرات ذاتية ، فنفت الوراق عنها وضار بن عمرو ، ويحي بن كامل ،  
 وابن الراوندي ، وعباد بن سليمان ، وحفص الفرد ، والفضل الحذثي ، وقد  
 التحق هؤلاء جميعا في صفوف الفرق المناهضة ، كالزنادقة والجبرية<sup>(٢٩)</sup> . واذا  
 كانت المعتزلة لم تتساهل مع هؤلاء فطردتهم من تنظيساتها في البصرة وبغداد ،  
 فانها كانت أيضا حريصة على متابعة نشاطهم الثقافي فتسعى الى تطويقه بالمناظرة  
 والجدل ، ادراكا منها للبعد الاخر الذي تهدف اليه الحركة الارتيابية في الثقافتها  
 حول الثقافة العربية والفكر الاسلامي ، بقصد استخدامه لمصالحها المذهبية  
 الضيقة ، وعملها الدائم على تجزئة الدولة العربية الاسلامية واقامة الدويلات  
 الطائفية على أرضها وقد حققت نجاحاتها القصيرة في النفاذ بأرائها الرجعية الى  
 بعض شرائح المثقفين ومحاور الغلو العنصرية ، المعادية للحضارة العربية  
 الاسلامية ، وقد تم انجاز أولى خطواتها في الوصول الى المواقع الجديدة  
 التي إحتلتها آراؤها في انتشارها على منظمات الثورة المضادة ، على أن  
 هذه النقلة لم تحقق وجودا نوعيا للفكر الثنوي . وان قدر له ان يتحول من  
 قناعات فردية الى ايدولوجية جماعية تبنتها بعض محاور المتطرفين ، وبدأت  
 بتسويق ارثها العرقي الفارسي ، « الذي لم يصمد طويلا أمام الوعي التاريخي

(٢٩) الخياط . الانتصار ، ص ١٤٩ - ١٥٢ .  
 وابن النديم : الفهرست ، ص ١٨٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ .  
 العسقلاني . لسان الميزان . حيدر اباد ١٣٣٠ هـ ، ج ٣ ، ص ٢٠٣ .  
 القاضي . طبقات المعتزلة ١٩٧٢ ، ص ٩٧ .

الذي انتهجته الحركة العقلانية ممثلة في الاعتزالية<sup>(٣٠)</sup> وكافة التيارات المستنيرة \* التي أدركت بحسها العقائدي تلازم الاسلام بالعروبة وارتباطهما التبادلي الوثيق ، في كشف قانون المواجهة الحاسمة بين الحضارة العربية الاسلامية وبين يوتويا الزندقة واحلامها الامبراطورية المريضة ، فتشكلت المقاومة الاعتزالية لصد السيل ( الكمي ) المنهر الذي استهدف جملة الرصيد الثقافي والذي جعل مهام المواجهة تكتسب شرطها العقلاني ، بعد أن أثبتت منهجية النقلة الاتباعية عقمها وضيق أفقها الفكري في محاجة الارتيازية ذات التأسيس الفلسفي العميق \* لذلك كان على دعاة العدل والتوحيد من المعتزلة أن يواجهوا « الزنادقة » بذات السلاح الذي شهروه في وجه الثقافة العربية الاسلامية(\*) ، مما أكد من ناحية اخرى حضور الاعتزال ويظفته النضالية في حماية الفكر العربي الاسلامي ، مناظرة وجدلا اتصل عبر حياتهم العقائدية \* والذي عرفت بداياته منذ واصل بن عطاء وحتى القاضي . عبد الجبار ومدرسته في توجيه فكريات الاصل الخامس ( الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ) في تطوير مفاهيم الثنائية والزندقة والمجوسية التي احتوتها فرق الغلاة ، فاستثمر الاصل الخامس عمليا في الغرض الواجب بمناهضة التحريفية بكل الادوات والوسائل المتاحة ، وقد وضع المعتزلة « الغلاة » في رأس قائمة ردودهم<sup>(٣١)</sup> حين أدركت ان هؤلاء ( الغلاة ) استغلوا بعض آيات

(٣٠) القاضي . تثبيت دلائل النبوة ، ج ١ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٩٨ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ . ج ٢ ، ص ٢٧١ ، ٣٧٤ ، ٤٠٧ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤٣٢ ، ٥٠٨ ، ٥٢٩ ، ٥٥١ ، ٦٥٧ .

وانظر السامرائي . الفلو والفرق الغالية ، بغداد ١٩٧٢ ، ص ٨٧ .

\* تعاد فصول المواجهة مرة اخرى بين الثورة التقدمية في العراق التي تسمى من اجل بناء دولة العرب الموحدة الديمقراطية ، وبين القوى الامبريالية الامريكية والصهيونية والرجعية ، حيث يقف النظام الشيوعي في طهران في مقدمة الصفوف في حرب عرقية مكشوفة تحت مظلة دينية مزيفة .

(٣١) تثبيت دلائل النبوة ، ج ١ ، ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ج ٢ ، ص ٥٢٨ ، ٥٢٩ .

القرآن للقول بالتشبيه والتجسيم فردت عليهم وقدمت لهم تفسير مبدأ التوحيد من خلال الصفات « .. والصفات مجرد اعتبارات ذهنية تلجأ اليها عقولنا الضعيفة العاجزة تمام العجز عن ادراك الكمال المطلق ، فنحن نمبر عن الذات بواسطة هذه الصفات ، بينما الذات الالهية واحدة هي هي لا قسمة فيها » .

وقد فندت المعتزلة مقالة الغلاة في « البداء » مؤكدة قدرة الله وتنزيهه عن الخطأ ، والنقص فقالت « فاذا فعل فعلا وخبر بخبر ثم تبين له انه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه الى غيره والموصوف بهذا منقوص ، والنقص من اعلام الحدث ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا » .

وعلى هذا النهج واصل المعتزلة نضالهم الفكري ، في اسقاط دعاوى المخالفين ، واعداء الاسلام ، دفاعا عن التوحيد الذي حظي برعاية خاصة في نضالهم . فأكدت اهميته ، ووضحت مفهومه مقابل ما زعمته المشبهة والمجسمة من صفات مادية لله ، فلم تستطع عقولهم ان ترقى او ترتفع الى أي قدر من التجريد أو التنزيه ..

## ثانيا - العدل :

١ - وإذا كانت العلاقة التبادلية بين التوحيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، تعني ضرورة التصدي عمليا لخصوم الاسلام وأعدائه ، فان العدل يعني تحقيق برنامج الاعتزال في مفهومات الحرية والاختيار ، والقدرة الانسانية ، ردا على الجبرية (٢٢) ، وقد أكد رواد العدل على قضية حرية الانسان ، وأهمية العمل بالفرائض الواجبة ، وان الله يعدله المطلق الشامل لا يمكن أن يظلم

(٢٢) القاضي . المختصر في اصول الدين ، ص ١٨٢ ، ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ . ومن أبرز أعمال المعتزلة في نقض الفكر الجبري  
انظر : ابن النديم . الفهرست ، ص ١٦٢ .  
الداودي . طبقات المفسرين ١/١٤٧ - ٢٢٣ .  
البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ١٦ .

أحدا ولا يكلف بما لا طاقة للإنسان على أدائه من عمل ، بل يقدره على ما شرعه له وكلفه به (٣٣) .

ويوثق مفكر المعتزلة الكبير القاضي عبد الجبار النضال ضد الجبرية من خلال قيام « سلطة معاوية » التي نشأت نظرية ( الجبر ) في أحضانها ، من خلال تبريرات معاوية الذي يبرر اغتصابه للخلافة بمقولته الجبرية « لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر ما تركني وإياه ... ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره » (٣٤) .

وقوله « أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطي من أعطاه ، وامنع من منعه ... ولو كره الله أمرا لغيره » .. وعلى ضوء هذه الدعاوى التي احتج بها معاوية على ولايته واغتصابه للخلافة وجعلها « ارثا » في ولده وبيته ، وانشقاقه على سلطة الدولة المركزية ، وتمرده على قرارات الخليفة الرابع ، يقضي عبد الجبار المعتزلي « في فسقه وانما الشبهة في كفره ، لقلة مبالاته في الدين » (٣٥) .

وإذا كان معاوية قد قفز الى سلطة الدولة العليا ، من غير عقد واختيار ، وادعى ما ليس له ، وجعل الخلافة حكرا على أسرته وأهل بيته ، فإن امامته وكل ملوك بني أمية « باستثناء عمر بن عبد العزيز » يؤاخذون بمثل ما أخذ على معاوية (٣٦) .

ب - ويمثل العدل الوجه الآخر لفلسفة الاعتزال التي استهدفت الدفاع عن « الانسان » فكانت قضية الحرية في مقدمة مشاغل الفكر العقلاني عبر العديد من مواقف الحركة الاعتزالية ونظرياتها .. وكان الصراع العملي مع

(٣٣) القاضي . المختصر ، ص ١٧٥ .

(٣٤) القاضي . فضل الاعتزال . .

(٣٥) المصدر نفسه .

(٣٦) القاضي . المفني ، ج ٢٠ القسم الثاني ، ص ٩٣ - ٩٤ .

الجبرية في نطاق ما أذاعته من حتمية ميتافيزيائية في موضوع الانسان ، حريته وارادة مشيئته ، وفي نظرية السببية » .

### ثالثا - المنزلة بين المنزلتين :

وبعد هذا الاصل في مقدمة الاصول الاكثر ارتباطا بواقع الفكر العملي الاخلاقي للاعتزال الذي كان تعبيرا عن الخلافات الدينية السياسية والاجتماعية في التساؤلات التي طرحت في صلاحية الحاكم الاعلى للدولة ومدى أهليته في رعاية الامة وتولي مقاليد امورها ، وبنفس القدر تعرض هذا الاصل لافضلية الخليفة الرابع على معاوية ، والموقف من وراثية الدولة الاموية (٣٧) .

أما المجال التطبيقي لنظرية ( المنزلة بين المنزلتين ) من خلال المبدأ العملي للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يبتدىء في وقوف المعتزلة الى جانب الامام زيد بن علي في ثورته ضد السلطة الاموية تنفيذا لمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي قيل أن واصل بن عطاء الهمه اياه ، ودعاه الى خلع «التقية» لما وجد أن الواجب يدعوه الى تحقيق ( العدل ) في احياء السنة وقتل البدعة ومواجهة ( الظلمة ) (٣٨) .

وطبق المعتزلة نظريتهم عمليا في مؤازرتهم ليزيد بن الوليد بن عبد الملك على خصه - الوليد بن يزيد - وقاد هذه المؤازرة عمرو بن عبيد الذي دعا رفاقه الى مناصرة الخليفة الثائر ، والوقوف الى جواره بقوله « تهيأوا حتى نخرج الى هذا الرجل فنعينه على أمره ... وكان ذلك حتى ظفر بالخلافة ضد خصه الفاسق الفاجر » (٣٩) .

(٣٧) العقل والحرية ، ص ٤٤٢ .

(٣٨) القاضي . المغني . الامامة ، ج ٢ . القسم الثاني ، ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ١٥٠ . وفضل الاعتزال ، ص ١٤٣ - ٢٢٨ .

(٣٩) الكسبي . مقالات الاسلاميين تونس ١٩٧٤ ، ص ١١٥ - ١١٦ . وفضل الاعتزال ، ص ٢٢٦ .

والانابكي . النجوم الزاهرة . وزارة الثقافة . القاهرة ، ج ١ ، ص ٢٩٧ - ٢٩٨ . ومحمد عمارة . المعتزلة ومشكلة الحرية ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

وبهذا الوقفة المبدئية ونجاح يزيد في اعتلاء الخلافة فانها كانت حركة: « تصحيح » سياسي ساهم فيها المعتزلة بقدر كبير .

فيما نجح المعتزلة في احتواء مروان بن محمد آخر خلفاء الدولة الاموية . فاعتنق مذهبهم ، وحاول الاصلاح جادا ، لكن المشكلات التي واجهته كانت اكبر حجما من مقاومته ، فكانت نهايته ، نهاية العصر الاموي سنة ١٣٣ هـ (٤٠) .

ولم يتردد اصحاب العدل والتوحيد في وضع نظريتهم « المنزلة بين المنزلتين » في الواقع التطبيقي عبر مساهماتهم المباشرة مالا ورجالا في ثورة ابراهيم بن عبدالله ضد سلطة بني العباس (٤١) ، فقد اقتضاهم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر القتال في صفوف الثورة ، والاستبسال الشجاع حتى النهاية ، وبالرغم من سقوط الثورة وهزيمة قادتها ، فانهم لم يتراجعوا بل ظلوا يقاتلون حتى قتلوا جميعا (٤٢) . مؤكدين انتماء الحركة الاعتزالية الى الثورة ، في اسقاط السلطة الجائرة ، والحاكم الظالم . ولم تكن هذه المساهمة الثورية الا توثيقا لاخلاصهم في ربط ايدولوجيتهم بالواقع العملي الذي يوجب اخلاقيا مناوئة الحاكم الجائر والسعي الى استبداله بكل الوسائل الممكنة سواء عن طريق الاجماع او الثورة ، من أجل تحقيق العدالة السياسية برويتها الاسلامية ، التي دعا اليها القرآن وتمسكت بتقاليدها الديمقراطية دولة النبي الاولى ، وتبناها الخلفاء الراشدون من بعده .

وهكذا اختارت الاعتزالية « المعارضة » المستنيرة طريقا لتنفيذ الفكر الاسلامي ، بهدف اقامة دولة العدل والتوحيد . ومن هنا كان على الاعتزال

(٤٠) محمد عمارة . المعتزلة ومشكلة الحرية ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٦٥ .  
ومحمود اسماعيل . الحركات السرية في الاسلام ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٤١) الكعبى . مقالات ، ص ١٩ .

(٤٢) راجع قائمة أسماء المعتزلة الذين التحقوا بالثورة وقتلوا تحت راياتها .  
الكعبى . مقالات ، ص ١١٨ - ١١٩ .

أن يسعى بجهده الفكري والعملية الى تنظيم صفوفه وتعبئة قواه وانصاره ومتابعة النضال من أجل تحقيق مثل هذا الحلم الذي يستدعى الانتقال من منطق التصورات المدرسية والافكار الماورائية السكونية ، الى بلورة موقف ايديولوجي لا يترك مجالا فراغيا بين النظر والممارسة والتطبيق .

ومن هنا بدأ الاعتزال حوار العقلاني الهاديء مع السلطة العباسية كخطوة عملية أولية . غير أنه لم يستمر طويلا ، نتيجة للمتغيرات السياسية المفاجئة في سلطة الدولة التي لم تتردد أجهزتها في التصدي الحاسم للمعتزلة ولا نصارهم من أصحاب العدل والتوحيد ، فتعمد الى قمع رجالها ، وتلقي بفكرها في السجون ، ورغم صلات بعضهم الطبية بالرشيد فان ذلك لم يمنعه من اقتياد ثمانية بن الاشرس النميري الى السجن في ١٨٦هـ ، الذي كان صاحب الخليفة وجليسه (٤٣) .

واعتقل بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد ، الذي أبدت جماهير واسعة معارضتها لاعتقاله ، وعبرت عن تضامنها معه ، بعد أن أصبحت قصائده التي تندد بالجبر والتشبيه وتدين الغلاة وتبشر بدولة العدل والتوحيد على أفواه الناس ينشدونها في كل مكان من العاصمة (٤٤) وازاء الاستجابات الشعبية لاراجيز المفكر الهلالي وأشعاره المحرصة اضطرت الشرطة الى اطلاق سراحه بعد أن أسر للحاكم الاعلى للدولة بأن ما يقوله الهلالي وهو في السجن لهو أضر من كونه حرا طليقا ، فيما واصلت السلطة العباسية ملاحقتها للمعتزلة فكرست مؤسساتها في تتبع الحركة العقلانية وإيقاع الاذى برجالها (٤٥) . غير أن سياسات القمع والنفي ، والاضطهاد الفكري ، لم تكن الا تأكيداً مباشراً لعجز السلطة عن متابعة حوارها العقلاني مع ممثلي المعتزلة ، فلم يكن

(٤٣) الراوي . ثورة العقل ( المحنة ) .

(٤٤) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٤ .

(٤٥) المصدر نفسه ، والمطلي . التبنيه ، ص ٣٦ .



ثمة طريق آخر سوى طريق العنف الذي لم يثمر الا الضد منه تماما ، فقد تزايد نشاط الحركة العقلية معه الى أن أصبحت هدفا للسلطة وحلفائها . فكان على رجال الاعتزالية ان يحافظوا على وحدتهم الفكرية بعد ان جوبهوا بتحد آخر ، بمجيء الامين ( ١٩٣ - ١٩٨ ) الذي أمضى جزءا كبيرا من سنوات حكمه الخمس الاخيرة في ملاحقة مفكري المعتزلة ، فأقصاهم وتبعهم بالقتل<sup>(٤٦)</sup> مما جعل أصحاب العدل والتوحيد يواجهون ظروفا سيئة للغاية في مباشرة عملهم التنظيمي الذي بات محاصرا تهدهد الاخطار ، فلم يكن أمامهم الا الصمود في مواجهة التحدي حتى مجيء المأمون ( ١٩٨ - ٢١٨ هـ ) الذي اتبع سياسة مغايرة لاسلافه بأعتماده ايديولوجية ليبرالية ، مع سخرة تجاه النزعات غير الاصلية<sup>(٤٧)</sup> .

وفي ظل هذه المرونة أصبح لمعوم الفرق والاتجاهات حق ابداء آرائها ، وعرض أفكارها ، دعوة ، جدلا ، وحوارا ، دون ان تمس حرياتهما او تصادر<sup>(٤٨)</sup> . وقد اسهم هذا التحول ( الكيفي ) في اتجاه السلطة السياسي في تعزيز الحركة الاعتزالية التي انتقلت من عهد التنظيم السري الى ممارسة نشاطها بأوسع معانيه دعوة وتنظيما ، ثم احتواء السلطة والمشاركة معها ، والتأثير على سياساتها بقدر كبير من الفاعلية ، لذلك يعد عصر المأمون أخصب دورات التاريخ الاعتزالي<sup>(٤٩)</sup> ، فقد تولى رجاله وقادته المتقدمون مهمات رسمية عليا في الدولة ، فكان احمد بن أبي دواد قاضي الدولة وتولى ثمانية بن الاشيس منصب مستشار المأمون ، بعد ان أصبح رجله الاثير ، فبادروا الى توجيه الدولة فكريا وفق اصولهم ، فيما ضاعف رجالهم وانصارهم نشاطاتهم

(٤٦) ابن قيم الجوزية . الصواعق المرسلة ١/ ٢٣١ .

(٤٧) المسعودي . مروج الذهب ٤/ ٢٤٥ .

(٤٨) المصدر نفسه .

(٤٩) راجع الرفاعي . عصر المأمون . القاهرة ١٩٢٧ ، ج ١ ، ص ٣٦٨ .

التنظيمية بين صفوف الناس<sup>(٥٠)</sup> وإزاء هذا القدر العريض من الحرية ، وإزاء الصلات الواسعة بقيادة الدولة وبحكمها الاول ، عاد الحلم المعتزلي مرة أخرى بتلمس طريقه الى الواقع وهو تحقيق دولة العدل والتوحيد ، بعد الانتصار شبه النهائي الذي حققته حركتهم في كسب السلطة ، واحتوائها الى جانبهم ، فدخلت الدولة بكل قوذا المادي والمعنوي في الصراعات الفكرية ، وكانت سنة ٢١٣ هـ سنة حاسمة أقر فيها « المأمون » بعض فكريات المعتزلة ، وبأشرف نفسه فتح حوار مع ممثلي الاتجاهات الكلامية وجمهور الفقهاء ، حول عقيدة العدل والتوحيد ، ولم يكن هذا الحوار في حقيقته غير استفتاء سياسي لما كان ينتويه من قرار لاعلان اعتزالية الدولة وتحقيق برنامجها العقائدي . فكانت قضية الصفات أبرز وحدات الجدل بين الخليفة العباسي وبين اصحاب المذاهب والمقالات ، والتي تقضي بالضرورة الاعتزالية القول بخلق القرآن . واتصل هذا الجدل مع عموم التيارات المخالفة على مدى خمس سنوات ( ٢١٣ - ٢١٨ ) لم يسفر عن أي نجاح في تغيير الموقف المعارض<sup>(٥١)</sup> ، وإن كان هدف المأمون هو تأسيس قاعدة كلامية لمواجهة التيارات المحافظة الاتباعية . وقد غاب عن المأمون طبيعة الصراع الفكري في أبعاده النفسية والاجتماعية ، وفي شروطه وقوانينه .

فلم يكن رفض ممثلي الاتباعية لموضوعات العقل والحرية برؤاها الاعتزالية مجرد رفض لذاته ، بل كان موقف ( الثبات ) الذي يستند الى منهج وثوقي جازم ، في ولاء تاريخي لقدسية النص وامثال حاسم للنقل . مقابل « حركية » الاعتزال ، و « مروته » الفكرية و « تطور » نظريته الفلسفية ، التي تؤمن بدور « الانسان » .

(٥٠) ثورة العقل ( المحنة ) .

(٥١) راجع : الطبري . تاريخ الرسل والملوك ، ط خياط بيروت ، ج ١١ ، ص ١٠٩٨ .

القاضي . طبقات المعتزلة ، ص ٦٩ .

القاضي . التنوخي . الفرج بعد الشدة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ج ٢ ، ص ٣٤٦ .

فالاتباعية : تفسر الدين بجملته من اجل الله ، ومن أجل ما ينتظرها من  
(سعادة) في الآخرة •

فيما كان الانسان في منهج الاعتزالية وفي فكرها يمثل هدف الرسالة  
الاسلامية واداتها معا • اذ لا معنى للدين اذ لم يكن في خدمة المجتمع وتطمينا  
لحاجاته الروحية • وفي ضوء هذا الفهم كان اصحاب العدل والتوحيد يناضلون  
من أجل فوز التفسير العقلاني للعقيدة انتصارا للانسان المحور الدائم لا يما  
جهد فكري منظم •

وفي ضوء ذلك ندرك الاتجاه الواقعي الذي وضعت أسسه الحركة  
الاعتزالية في مقابل الاتجاهات المثالية • فكان التأويل ( حركة ) في مقابل  
( النص ) الثابت • وكانت حياة الانسان ، حريته وسعاده ، على الارض في  
مقابل العالم الاخروي •

والعقل • في مواجهة النقل •

والحرية في نهي الحتمية •

الحياة مقابل اللاهوت •

• • وإزاء تقابل هذه المعاني ، وتضادها ، كانت شرعية الصراع بين  
موقف الجزم الوثوقي بصورته الحنبلية الضيقة ، وبين حركية الاعتزال  
وصيرورته • وإزاء هذا التقاطع تفجر الصراع ، بعد أن استكمل شروط  
التناقض للمواجهة بين منهجين متنافرين ، والذي تبدى في طابع ( شكلي )  
أولا وهي قضية الجدل حول الصفات الالهية ، فيما كانت في حقيقتها معركة  
كبرى والتي اطلق عليها - خلق القرآن - والتي أثارها المعتزلة ، لم تكن  
ضيقة ، ولم تدر فقط في ذلك الاطار من الخلافات الفقهية والجدل الكلامي ،  
كما صورتها كتب الفقه والكلام ، والا كانت محصورة في هذا النطاق الضيق،

ولما كانت قضية جماهيرية وحضارية من الدرجة الاولى ولظلت قضية خلافة  
كعشرات القضايا الخلافية بين فرق الكلام وعلمائه .

ان الذي يتتبع هذه المعركة الفكرية الخصبة ، وما أثارته من جدل ،  
ثم ما اعترض طريق نجاحها من عقبات وما أصيبت به من انتكاسات ، يدرك  
أنها لم تكن مجرد معركة كلامية ، ولا هي بالخلاف الفلسفي المجرد ، بل كانت  
ولا تزال احد الاركان الهامة في ذلك البناء الفكري المتحرر الذي بناه الرعيل  
الاول من المفكرين المتقدمين ، والذي استهدفوا في اثاره قضية ( خلق القرآن ) ،  
اجراء ثقافيا يعيد الى العقيدة الاسلامية نقاءها الاول . في اسقاط ما شابها من  
عناصر التشبيه والتجسيم<sup>(٥٢)</sup> ، ومن هنا كانت قضية الصفات ، قضية التوحيد  
الاولى ، والتي طبقت عمليا لارتباطها الجدلي من وجهة نظر أصحابها بين ما  
يعنيه التوحيد من تنزيه محض ، وبين ما يهدف اليه مبدأ الامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر<sup>(٥٣)</sup> .

لذلك كانت قضية خلق القرآن تمثل في رأي قادتها ثورة ثقافية تنويرية  
من اجل خلق تقاليد منهجية جديدة وايجاد عقل متقدم لدى الانسان المسلم  
له قدرة التحليل والحوار ، والفاعلية \* .

وبنفس الحماس الذي واجه فيه المعتزلة فرق المخالفين واصحاب المقالات.  
من الاديان الاخرى ، فقد وصلوا ثورتهم ضد المشبهة والمجسمة التي انضم  
الى صفوفها المحدثون والعقهاء والحشويون الذين وجدوا في مقولة ( نفي  
الصفات ) ما يثير سخطهم ، فاعتبروا القول بخلق القرآن مروقا من الدين  
وضلالا عن دائرة العقيدة ، وحدود الايمان ، الامر الذي دعا الجبهة الفكرية

\* انظر عبدالستار الراوي للكاتب . ثورة العقل . الفصل السادس .

(٥٢) محمد عمارة . فجر اليقظة القومية ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٥٣) أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٧٠ .

واليافعي . مرهم العلل المفصلة . الهند ١٩١٠ ، ص ١٨٣ .

واليمني . الفرق والتواريخ ( مخطوط ) ورقة ١٤٠ .

(المحافظة) تنظر مقاومتها للثورة الثقافية ، وترفض مبادئها ، عن طريق المآثورات النقلية تحت ظل شعار حنبلي « آمنا وصدقنا »<sup>(٥٤)</sup> تأكيداً لولائهم السلفي ، وإخلاصاً لفلسفتهم الاتباعية في الدفاع عن منهجهم الوثوقي وقيمه الثابتة . ضد التحولات الفكرية والمنهجية التي قاد الاعتزال من أجلها ثورته الثقافية .

واتسمت المقاومة السلفية بالصمود ضد أفكار التحول المنهجي ، بالتحالف مع عموم الاتجاهات المناهضة لفكرهم ، وبرز اسم أحمد بن حنبل كممثل وزعيم لهذا التحالف الذي ينبع من القاعدة الإيمانية لصفات التشبيه التي ألحقت بالذات الإلهية ، ولما حاصرت به براهين المعتزلة العقلية ، أقر بمجزعته غير المدرب عن رد جدلياتهم الكلامية في مسألة الصفات بقوله « لا أدري هو ( الله ) كما وصف نفسه لا أزيد على ذلك شيئاً »<sup>(٥٥)</sup> .

وأثار صمود إمام الاتباعية الأكبر ، إعجاب متبعيه<sup>(٥٦)</sup> ، ومريدي فكره ، إلى الحد الذي دعاهم إلى الزعم « . لما ضرب — أحمد بن حنبل — أهل عنه مثره ، فخرجت كف فشلت مثره »<sup>(٥٧)</sup> . ومثل هذا الاستخدام الأسطوري يعكس طموح الطبقة العامة وشغفها بالتصورات الخرافية ، التي تدافع عن القيم العامة ( بنوايا طيبة ) ، من خلال القوة الروحية التي عنها تصدر المقاومة أو يصدر الانتقام إذا اقتضى الأمر ، فتجسده في شخص كأحمد بن حنبل مثلاً ، بأعتبره مستودعاً لمثلها العليا<sup>(٥٨)</sup> ، وقد برع الإمام ابن حنبل في توجيه

- 
- (٥٤) ابن بدوان الدمشقي . المدخل إلى مذهب ابن حنبل . القاهرة ١٣٣٨ .  
 (٥٥) أبو الفداء . المختصر في تاريخ البشر ٣٠/٢ - ٣١ .  
 (٥٦) أنظر ملفيل . أحمد بن حنبل والمحنة . القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .  
 (٥٧) القاضي . تثبيت دلائل النبوة ٢١٠/١ .  
 (٥٨) أنظر في دلالة ذلك :  
 هنري برجسون : منبع الأخلاق والدين ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ١٣٧ .  
 أيضاً : وليام هاويز : ما وراء التاريخ ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٣٣ .

أدبياته الدينية في إثارة سخط الناس ، وتصوير ما تعنيه مقولة الاعتزال في الصفات من الانحلال عن الدين ، وخطورتها في استقرار الاسلام من حيث هو دستور الحياة الاجتماعية<sup>(٥٩)</sup> . فتحالف العامة معه بعد ان وصلت الثورة الثقافية في زمن الوائق ( ٢٢٧ - ٢٣٢ هـ ) اقصى حد لها ، لم ينج احد من مواجهتها ، حتى أئمة المساجد ومؤذنيها ، وقفوا أمام اللجان الامتحانية<sup>(٦٠)</sup> ، الامر الذي جعل الوضع السياسي الداخلي في بغداد يتفاقم وتندفع استياءات الجماهير على السطح تنتظر الخلاص ، الذي استجاب له احمد بن نصر الخزاعي ، الذي لم يتردد من مجابهة سلطة الوائق بحركة مضادة استهدفت بالدرجة الاولى انهاء المد الاعتزالي وقمعه ، ووضع حد للمحنة والقائمين عليها ، غير ان مغامرته الانقلابية كانت قد احبطت قبل البدء بتنفيذها ، فاقنيد الى احدى لجان المحنة ، وامتنع عن القول بخلق القرآن ، فدفع حياته ثمنا لرفضه ، واعدم صلبا في بغداد سنة ٢٣١ هـ<sup>(٦١)</sup> ، وأصبح الموت عقوبة للرفض ، واتسمت السنة النهائية لحكم الوائق ٢٣٣ هـ بالعنف والقسوة والارهاب في تحقيق أهداف الثورة الثقافية التي كانت المحنة أبرز وسائل تحقيقها » .

من هنا كان حماس رجال الحركة الاعتزالية في تنفيذ برنامجهم الثقافي ، قد تخطى حماسها لقضية الحرية التي ناضلوا من أجلها ، فأفرغوا ثورتهم الثقافية لا في اعداء الاسلام ومناهضيه فحسب ، بل امتدت ثورتهم لعموم أقاليم الدولة ، وولاياتها المركزية ، من العاصمة بغداد مروراً بدمشق واستقراراً

(٥٩) راجع : اليماني . الفرق والتواريخ ورقة ١٤٠ - ١٤١ .

(٦٠) ابو الفداء . المختصر ٣٠/٢ - ٣٢ .

ابن تفرى بردى . النجوم الزاهرة ٢/٢٥٩ .

واليافعي . مرآة الجنان ١٠١/٢ .

(٦١) تاريخ اليعقوبي . ط ليدن ١٨٨٣ ، ج ٢ ، ص ٥٨٩ .

والتفتازاني . شرح العقائد النسفية . ط تركيا ١٣١٣ هـ ، ص ١٥ .

بمصر . لا تتزاع الاقرار بمنهجهم العقلي ، أو الاعتراف بشرعية الفكريات  
 الاعتزالية ، التي مارست امتحاناتها لقناعة كاملة بشهادة الجاحظ . « فنحن  
 (المعتزلة) لم نكفر الا من أوسعناه حجة ، ولم نمتحن الا أهل التهمة » (٦٢) .  
 وفي هذا الضوء تفهم عقيدة « المنزلة بن المنزلتين » التي أوجد لها  
 المعتزلة مجالات تطبيقية متعددة كانت « المحنة » واحدة منها . والتي اتاحت  
 لمعارضهم فرصة كبرى في الهجوم عليهم وفي نقد أفكارهم وتجريح معتقداتهم ؛  
 وبنفس القدرة والاهمية فأنها تعطي دلالة على عدم نضوج بعض منظري  
 « المحنة » ، وسقوطهم في دائرة الخلافات الجانية ، والجذليات الشكلية  
 وتخليهم عن التناقضات الحقيقية التي كانت تستدعي درجة تعاقبها تحليلا  
 علميا صائبا يضع العقل العربي الاسلامي في ضوءه القوانين اللازمة لتففيه  
 لصالح الحياة والحضارة والتأريخ والانسان .

---

(٦٢) ابن حسان : الفصول المختارة ، القاهرة ١٩٠٦ ، ج ٢ ، ص ١٣١ .





## مصادر الدراسة

### أولا : المخطوطات

- ١ - ابن المرتضى ( عز الدين ) .  
العواصم والقواصم ، دار الكتب المصرية ، علم الكلام ، ص ٥٦٥ .
- ٢ - ابن متويه ( أبو محمد الحسن ، ٤٦٩ هـ ) .  
التذكرة ، دار الكتب ، ب/١ - ٢٧٨ .
- ٣ - ابن متويه ( المجموع من المحيط بالتكليف ) .  
دار الكتب ، ب/٢٩٣١٤ .
- ٤ - الأرموي ( محمد بن أبي بكر الموصلي ، ٦٨٢ هـ ) .  
نهاية الأصول في دراية الأصول - دار الكتب ( ٧٤٨ علم الكلام ) .
- ٥ - الأمدى ( سيف الدين ، ٥٥١ - ٦٣١ هـ ) .  
أبكار الأفكار ، مصور دار الكتب المصرية ، رقم ٥٦٥ - طلعت .
- ٦ - أبو الفضل ( صالح بن أحمد بن حنبل ) - ذكر محنة أحمد بن حنبل  
مصور دار الكتب المصرية رقم ١١١١٨ .
- ٧ - البصري ( أبو الحسن محمد بن علي المعتزلي ٣٦٣ هـ ) .  
المعتمد في أصول الفقه - مخطوط . دار الكتب المصرية رقم ٧ - ٢٧٩٨٥ .
- ٨ - الكعبي ( أبو القاسم - المعتزلي ٣١٩ هـ ) .  
قبول الأخبار ومعرفة الرجال - مصور دار الكتب ( ب ٢٤٠٥ ) .
- ٩ - الذهبي : سير أعلام النبلاء ( مصور ) . دار الكتب المصرية . مجلد ١١ رقم ١٢١٩٥ ج
- ١٠ - الرازي ( أبو حاتم أحمد بن حمدان ٣٢٢ هـ ) .  
- الزينة - مكتبة التحف العراقي رقم ١٣٠٦ .
- ١١ - الخزرجي : البحر المحيط . دار الكتب المصرية رقم ٢٨٣ أصول الفقه .
- ١٢ - الأحمي ( محمود بن محمد ) : الفائق في أصول الدين دار الكتب المصرية  
رقم ب/٢٨٦٩٥ .
- ١٣ - النيسابوري ( أبو رشيد سعيد المعتزلي ٤٥٠ هـ ) .  
مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين . مكتبة برلين رقم ٥١٢٥ /  
المانيا الغربية .

## ثانيا : المصادر الاعتزالية :

- ١٤- ابن المرتضى : ( أحمد بن يحيى ٨٤٠ هـ ) ، طبقات المعتزلة ، ط بيروت ١٩٦١ .
- ١٥- البلخي : مقالات الاسلاميين . ط تونس ١٩٧٤ .
- ١٦- الحاكم : شرح عيون المسائل . ط تونس ١٩٧٤ .
- ١٧- الخياط ( أبو الحسين ) . الانتصار ، ط مصر ١٩٢٥ .
- ١٨- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ٤ - الرؤية ، ج ٥ - الفرق غير الاسلامية ، ج ٦ - التعديل والتحوير ، ج ٧ - خلق القرآن ، ج ٨ - المخلوق ، ج ٩ - التوليد ، ج ١١ - التكليف ، ج ١٢ - النظر والمعارف ، ج ١٣ - اللطف ، ج ١٤ - الاصلح ، ج ١٥ - التنبؤات والمعجزات ، ج ١٦ - اعجاز القرآن ، ج ١٧ - الشرعيات ، ج ٢٠ - الامامة ، ط مصر الاولى ( ترائنا ) دار الكتب المصرية ، - المختصر في اصول الدين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، ج ١ ، تحقيق محمد عمارة ، ط مصر الاولى - ١٩٧١ .
- : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ط بيروت - متشابه القرآن ( جزءان ) تحقيق الدكتور عدنان زرزور ، ط مصر - دار التراث ١٩٦٩ .
- : تثبيت دلائل النبوة - تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان ، ط بيروت - ١٩٦٦ ، ١٩٦٨ .
- : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ط تونس - ١٩٧٤ .
- ١٩- النيسابوري : ( أبو رشيد ) : ديوان الاصول ، ط مصر - ١٩٦٩ - تحقيق الدكتور عبدالهادي أبو ريدة .

## ثالثا : المصادر الكلامية

- ٢٠- الأمدي : ( سيف الدين ٦٣١ هـ ) : غاية المرام في علم الكلام . ط مصر ١٩٧١ .
- ٢١- ابن حزم ٤٥٦ هـ : النصل . ط مصر ( بدون تاريخ ) .
- ٢٢- ابن حسان : الفصول المختارة . القاهرة ٩٠٦ .
- ٢٣- ابن خلدون ( ٨٠٨ هـ ) . المقدمة . القاهرة ، دار الشعب .
- ٢٤- ابن رشد : المقدمات . مطبعة السعادة . القاهرة .
- ٢٥- الاسفرايني . التبصير في الدين ، ط القاهرة ١٩٤٥ .
- ٢٦- الاشعري . مقالات الاسلاميين . القاهرة ٥٠ - ١٩٥٤ .
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع . بيروت ١٩٥٢ .
- الابانة عن اصول الديانة . القاهرة .
- ٢٧- الايجي . المواقف . القسطنطينية ، ١٩٢٦ .

- ٢٨- البغدادي : الملل والنحل ، ط بيروت ١٩٧٠ .  
 اصول الدين ، استانبول ١٩٢٨ .  
 الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٤٨ .
- ٢٩- الجويني : الارشاد . مصر ١٩٥٠ .  
 ٣٠- الخوارزمي . مفاتيح العلوم ، ابريل ١٩٦٨ .  
 ٣١- الرازي ( فخر الدين ٦٠٦ ) محصل افكار . بدون تاريخ .  
 ٣٢- الزركشي . البرهان في علوم القرآن . القاهرة ١٩٥٧ .  
 ٣٣- الشهرستاني : اصول الدين . استانبول ١٩٢٨ .  
 الملل والنحل . القاهرة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ .  
 نهاية الاقدام . اكسفورد ١٩٣٤ .
- ٣٤- الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد . طبعات مختلفة .  
 تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٩٥٨ .  
 احياء علوم الدين . القاهرة .  
 المنقذ من الضلال . القاهرة ١٩٦٢ .
- ٣٥- الكرمانى ( ٧٨٦ هـ ) - الفرق الاسلامية ، تحقيق : سليمة عبدالرسول .  
 بغداد ١٩٧٣ .
- ٣٦- الملطى ( ابو الحسن ٢٧٦ هـ ) :  
 التنبيه . عدة طبعات .  
**وابعا : مراجع الكلام والفلسفة الاسلامية :**
- ٣٧- ابو ريان : ( الدكتور محمد علي ) : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ،  
 مصر - ١٩٧٣ .  
 اصول الفلسفة الاشراقية ، ط بيروت - ١٩٦٩ .
- ٣٨- ابو ريدة : ( الدكتور عبدالهادي ) : النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ،  
 ط مصر - ١٩٤٦ .  
 رسائل الكندي الفلسفية ، ط مصر - ١٩٥٠ .
- ٣٩- حنا فاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ط بيروت - ١٩٥٧ .
- ٤٠- خشيم : ( علي فهمي ) : الجبائيان ، ط طرابلس - ١٩٦٨ .  
 النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ط طرابلس - ١٩٧٠ .
- ٤١- جارالله : ( زهدي ) : المعتزلة ، ط مصر الاولى - ١٩٤٧ .
- ٤٢- الراوي : ( د . عبدالستار عز الدين ) :  
 العقل والحرية - دراسة في فكر القاضي عبدالجبار المعتزلي . المؤسسة  
 العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠ .  
 ثورة العقل - دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد . وزارة الاعلام بغداد  
 ١٩٨٢ « .

- ٤٣- صبحي : ( الدكتور أحمد محمود ) : في علم الكلام ، ط مصر الثانية - ١٩٧٦ .
- الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، ط مصر الاولى - ١٩٦٩ .
- ٤٤- طوقان : ( قدري حافظ ) : مقام العقل عند العرب ، ط دار القدس .
- ٤٥- الدكتور عرفان عبدالحميد : دراسات في الفرق الاسلامية ، ط بغداد الاولى - ١٩٦٧ .
- الفلسفة الاسلامية - دراسة ونقد ، ط دار التربية - بغداد .
- ٤٦- الدكتور عبدالكريم عثمان : نظرية التكليف عند القاضي عبدالجبار ، ط بيروت - ١٩٧١ .
- قاضي القضاة عبدالجبار بن احمد الهمداني ، ط بيروت - ١٩٦٧ .
- ٤٧- عمارة : ( الدكتور محمد ) : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ط بيروت المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ط مصر الاولى - ١٩٧١ .
- ٤٨- الغرابي : ( علي مصطفى ) : ابو الهذيل انعلاف ، ط مصر - ١٩٤٩ .

#### خامسا - المصادر التاريخية القديمة

- ٤٩- ابن الاثير : الكامل في التاريخ - طبعات متعددة .
- ٥٠- ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ط مصر - وزارة الثقافة والارشاد .
- ٥١- ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، حيدرآباد - ١٩٣٨ .
- ٥٢- ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ط بيروت - ١٩٦٥ .
- ٥٣- ابو الفداء : تاريخ المختصر في تاريخ البشر ، ط مصر - ١٣٢٥ هـ .
- ٥٤- الحافظ الذهبي : من تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام ، بغداد - ١٩٤٦ .
- ٥٥- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ط صادر - بيروت .
- ٥٦- المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ط دار الاندلس - بيروت .
- ٥٧- مسكويه : تجارب الامم وعواقب الهمم ، ط بغداد .
- ٥٨- المقدسي : احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ، ط لندن - ١٩٠٦ .

#### سادسا : المراجع التاريخية والسياسية الحديثة

- ٥٩- السامرائي : ( الدكتور عبدالله سلوم ) : انغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية ، ط بغداد الاولى - ١٩٧٢ .
- ٦٠- شرف : ( الدكتور جلال ) ( الدكتور علي عبدالمعطي ) : خصائص الفكر السياسي في الاسلام ، ط مصر الاولى - ١٩٧٥ .
- ٦١- عمارة : ( الدكتور محمد ) : فجر اليقظة القومية ، ط مصر الثانية ١٩٧٥ .

## REFERENCES

1. BROWNE, EDWARD, G.  
Aliterary History of Persia, London 1909.
2. DELACY, O'LEARY,  
Islam at the cross Roads, London 1923.
3. D. B. Mac DONALD, — Development of Muslim Theology,  
New York, 1926.
4. SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM.
5. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, UN., Chicago, 1960.
6. ENCYCLOPAEDIA OF PHILOSOPHY Mic. London, 1967.
7. FAKHRY, MAJID, (Islamic occasionalism), London, 1958.
8. GUILLAUME, ALFRED, (Islam) London, 1963.
9. HAMILTON, A.R, Mohammedanism, London, 1955.
10. M. T. TITUS, — Indian Islam. Oxford, 1930.
11. NICHOLSON, Alliterary of History of the Arab, Cambridge,  
1953.
12. RAHBAR DAUD, — God of Justice, A study in the Ethical  
Doctrine of the Quran, Leiden. Brill, 1960.
13. ROSENTHAL, M. and P. YUDIN, A Dictionary of Philosophy.  
Moscow, 1967.
14. SAUNDERS, J. J. — A History of Medieval Islam, London,  
1965.
15. WATT, MONTGOMERY,  
Free will and Predestination in early Islam, London 1932.
16. WALZER, RICHARD,  
Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy), Oxford  
London 1963.
17. John. B. Noss, Man's Religions, Macimilan, Fourth Edition  
U.S.A. 1972.
18. MOOR, History of Religion, New York, 1919.



## المحتويات

### الصفحة

١٠ - ١	مقدمة
١٤ - ١١	نظرية الاصول الخمسة
١٦ - ١٤	البعد النظري الاول ( التوحيد )
٦٣ - ١٧	المبحث الاول : الصفات الالهية
٦٤ - ٤١	المبحث الثاني : العالم
٦٤	البعد النظري الثاني ( المدل )
٦٧	الصالح والاصح
٦٩	اللفظ الالهي
٧٤	السببية الانسانية
٨٢	الارادة الانسانية
٨٤	المشيئة
٨٨	القدرة والاستطاعة
٩٢	البعد النظري الثالث - الوعد والوعيد -
٩٦	الانسان وقضايا العالم الآخر
١٠٣ - ١٠٧	البعد النظري الرابع ( المنزلة بين المنزلتين )
١٠٩	البعد النظري الخامس ( الامر بالمعروف والنهي عن المنكر )
١١١	كيفية معرفة حدوده
١١٢	شروطه
١١٣	تنفيذه
١١٧	البعد الاخلاقي للنظرية الاعتزالية
١٤٧	مصادر الدراسة











طبع في مطبع دار الشؤون الثقافية العامة



## فلسفة العقل

يتطلع الى بناء المستقبل بعين عربية واقعية تستند الى  
جدلية التراث والثورة ايماناً:  
بحقيقة الماضي، وحرارة الواقع، واحتمالية المستقبل  
وحتمية التقدم.

مطبعة: رياض عبد الكريم

وزارة الثقافة والاعلام  
دار الشؤون الثقافية العامة  
بغداد ١٩٨٧

١٠ فلس

طبع في مطبع دار الشؤون الثقافية العامة